



تهافت الحكماء لمولانا محمد
الشهير بقراباغي

رسالة القضاء والقدر
لابن الكمال باشا جزاه الله
على ما يشا

طبقات ابن الكمال
اثبتها للفضل واثنا
للكمال

رسالة العلة والمعلول
لمولانا ابن الكمال والفضول

تهافت الفلاسفة لمولانا
خواجه زاده جزاه الله
بما افاده

رسالة في تحقيق الكلمة الاعجمية وتفصيل اقسام
وتمييزه عن ما يشابهه وليس منه لابن كمال

787

787

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم منك الاستعانة في درك جميع الحقائق • وبك الاهتداء وصول كنوز الدقائق
ربنا هب لنا من امرنا رشدا • ووفقنا لجريان القلم بالسداد مددا وبعد فيقول
العبد الحقير محمد القراباغي هذا العصى ماخوذ بالبال مع تشتت الحال وتراكم الهموم
وتزاحم الاشغال • والمام الامراض • ونزول الشيبة • واصفرار الوجنة •
بضعف البدنية • وزوال القوة شعر اري طول الزمان على غنا • فهل اري
من حيوتي مستريح • فاصبحت كالهيماء للماء مبرد صداها • ولا يقضي
عليها هيامها • وقد كتبته اوان النظر التاصر في تهافت الحكماء الذي الفه
افضل العلماء الشهير بخواجه زاده جزاه الله بما افاده مع الايراد على بعض
ما حرره • ونقض شيء مما قرره • في الجواب عن دليل الحكماء متصديا بالجواب
بعزم رجاء ان يقع عليه نظر السند السيد الشريف من كل ما اضيف اليه
كل فضيلة مبثوثة فهو ماجري هو الذي فتح ابواب الكرم من نوائر اشواقه
تخرق • وقلوب ذوي الهمم من تواتر اشتياقه تحترق • وهو وان كان الاخير
زمانه لات بما لم يستطعه الاوائل • ولقد يكاد ينطق بفضله البكم • وسيع
صيت كرم العجم مظهر المعارف الاحدية • جامع الكمالات الاحمدية • لازال
ابا للفضل وابا للكمال بتاييد الملك المتعال شعر مُحجّب من سرى في ليل طرته
اغنته غرة الغراء من السرج •• وان ضللت بليل من ذوايبه ••
اهدي لشمس الهدى منجًا من البلج •• شعر ليس ادركت في قول فتورا ••
وهنا في بيان للمعاني •• ولا تنسب ينقضي الا رسوخه ••
على مقدار تنشيط الزمان •• فالا روج هذا الزيف ناقد طبعه القويم •
ولا حطني بلفظ العظيم • فذاك نعم البضاعة • بل هو احسن الصناعة • يا رب
لا تجعل رجائي منعكسا • ولا املي منتكسا • انك على ما تشاء قدير وبالاجابة
جدير قال ذلك الفصل في الفصل الاول من كتابه المذكور قال الحكماء انه تعالى

موجب

موجب بالذات لا فاعل بالاختيار واقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدا
الاول لو كان فاعلا بالاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه
دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل [illegible] الى تاثيره في ذلك المرجح بان ينسبها
اليه والى ضده على السوية فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر وانه يسد باب اثبات الصانع
اذ لو جاز ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وتجويز كون المرجح هو تعلق الارادة
لا يفيد لان هذا التعلق فعل لذات المريد فتاثيره فيه اما بالارادة او بالايجاب
فان كان الاول يلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا قلنا انا نختار ان تاثيره
في تعلق الارادة بالارادة ولا يلزم التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة
الى ارادة اخرى وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادة فالمقصود
قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة
فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا بالارادة بل بذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى
ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لتعلقها تبعية
المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب
الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها
الى ارادة اخرى هذه عبارته طويناه على غره اقول لا شك ان تعلق الارادة
لاحد المقدورين اثر للفاعل المختار كما ذكره هذا المجيب فتاثيره في هذا الاثر الذي
هو عبارة عن تعلق الارادة اما بالايجاب فيلزم كون المؤثر فيه موجبا لا مختارا
او بتعلق ارادة غير التعلق المذكور سابقا وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور
التي يتوقف عليها وجود ذلك المقدور وهو باطل قطعا كما سيجيء تفصيله فقوله
نختار ان تاثيره فيه بالارادة ولا يلزم التسلسل الخ غير موجه على تقدير تسليم ان اثر
الفاعل في تعلق الارادة بالارادة موجودا كان ذلك التعلق او اعتباريا
بحسب نفس الامر وقوله وتلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لتعلقها تبعية

المراد تلبيس لا يغني من الحق شيئا لان تعلق الارادة بالتعلق المذكور مرجح للتعلق
الذي هو متعلقه فلابد ان يكون التعلق غير المتعلق بالذات ضرورة تغاير
المحتاج والمحتاج اليه بالذات فكيف يكون نفسه على ان القول بجواز كونه مرجحا
لنفسه يؤول الى جواز حدوثه من غير مرجح كما لا يخفى عند النظر الصادق فان قيل
اذا اردنا شيئا نعلم بالضرورة انا لا نريد ارادتنا فلم لا يكون ارادة الباري
كذلك فلا يلزم التسلسل قلنا لا شك ان السبب في عدم احتياجنا في ارادتنا الى
ارادة اخرى ان ارادتنا وتعلق ارادتنا ليسا بتأثيرنا ولا بكسبنا وان
كان المراد الذي هو متعلق الارادة بكسبنا بل ارادتنا محض خلق الله تعالى
وتأثيره فلا قدرة وارادة منا لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج
حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى والارادة عند الاشاعرة
صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتعلق بما ليس بمقدور واما تعلق ارادته
بشئ على تقدير كونه حادثا فلابد ان يكون من فعله تعالى مسبوقا بارادته فيلزم التسلسل
البتة فيجب المصير الى ان ارادته تعالى وتعلقها قديمان وان كان المراد حادثا
على ما سيجئ تفصيله قال صاحب المواقف في المرصد السادس من الالهيات
ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك
الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وقال سيد المحققين
ان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله بلا ارادة واختيار منه
دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر
الى ارادة اخرى انتهى اقول فان قيل اذا كان ارادة العبد لفعله محض خلق الله تعالى
وارادته من دون ارادة العبد يلزم ان يكون العبد مجبورا في ارادته غير متمكن من
الترك وكذا في افعاله الاختيارية لكونها متفرعة على ما ليس اختياريا وهو مذهب الجبرية
قلنا وان سلمنا كونه مجبورا في ارادته لكن لا يلزم كونه مجبورا في افعاله الاختيارية
فان ارادة العبد افعاله لا يوجب المراد عند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة بل يتوقف

على مباشرة الاسباب بعد الارادة وان كانت الارادة القديمة توجب المراد
اتفاقا والباطل هو كون العبد مجبورا في افعاله الاختيارية دون نفس الارادة
واللازم من كون ارادة العبد بمحض خلق الله وارادته من دون ارادة بنفسه
هو الثاني لا الاول وانت خبير بان للبحث فيه مجالا وهذا التحير في بادية الافهام كثير
من العلماء وزلت في بواديه اقدام اذ كان قوم من الفضلاء فمنهم من قال ارادة
الارادة عينها ومنهم من اختار جواز التسلسل في ترتب تعلقات الارادة بناء
على ان التعلق امر اعتباري ومنهم من قال بجواز حدوث تعلق الارادة في وقت
معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فاذا اصرفت اليه عنان الوهم
تلقى غرقا الغرية بل تسكب من عينيك العبرات على حسب نزول القطرات وسيجئ
غاية ما يمكن في التوجيه ان شاء الله العزيز ثم نحى منحى آخر في قول ذلك الفاضل حيث
قال فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب
الى ايجاب آخر كذلك المختار الخ وهو اي التشبيه الا ان عدم احتياج الموجب
بالايجاب الى ايجاب آخر لكون الايجاب عبارة عن الاقتضاء المستند الى الذات
ولا محالة ينتهي الى ما يكون مقتضيا لذاته فنسبة الايجاب الى احد الطرفين ليست
مساوية لنسبته الى الطرف الآخر بخلاف الاختيار فان تعلقه بكلا طرفي الممكن
على حد سواء والا لم يتحقق الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل و
الترك فقولنا لم اوجب الموجب هذا دون ذاك يندفع بالجواب بان ذاته لذاته
يقتضي هذا دون ذاك ولا يجري مثل ذلك في الاختيار فقياس الاختيار على الايجاب
غير سديد وان قال به كثير من العلماء ثم قال ذلك الفاضل بعد تذييل الكلام انما بني
ان اشكل عليك ما ذكرناه فلك ان تتخلص عن احتجاج الحكماء بالتزام التسلسل في
التعلقات ونقول بان تعلق الارادة محتاج الى مرجح آخر وهو تعلق آخر للارادة
متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ونمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه
تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج اقول اذا كانت الامور المترتبة

الغير المتناهية اسبابا في نفس الامر لحصول الشيء كوقوع احد الضدين فلا بد من حصول
تلك الامور المترتبة الغير المتناهية قبل حصول المسبب الموقوف سواء كان تلك
الامور موجودة في الخارج او في نفس الامر فيحتاج وقوع ذلك الشيء الى تلك
التعلقات المرتبة الغير المتناهية وليست من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها
بانقطاع الاعتبار لكونها اسبابا محتاجا اليها ومعتبرة في جانب العلل دون المعلولات
دون المعلولات كما في الامكان ونظائره من المفهومات المتكررة الانواع و
يجري فيها برهان التطبيق لوجود الترتب الطبيعي فيها لكون كل سابق علة لحصول
اللاحق فيفرض الانطباق بين مبدئي السلسلتين في الامور المرتبة فيستلزم التوافق
التطبيق في جميع الآحاد الباقية بل يجري فيها برهان التضايف ايضا لوجود التضايف
بين الاسباب والمسببات لان الترتب الطبيعي بين الشيئين عبارة عن كون احدهما
سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد فيكون التسلسل بينهما باطلا قطعا كما في الموجودات
الخارجية ولذلك قال سيد المحققين بعد ما استصعب هذا المقام فان قيل الارادة
واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات فلا تناهي يلزم التسلسل في التعلقات انتهى كلام
الشريف بطلان التسلسل في هذه التعلقات ولم يتعرض بان هذا التسلسل لوقوعه في الامور
الاعتبارية ليس بمحال والحاصل ان التسلسل بين الاسباب والمسببات الحقيقية سواء كانت
موجودات في الخارج او في نفس الامر باطل قطعا لجريان برهان التطبيق والتضايف
فيها وغاية ما يمكن ان يقال في التوجيه هو ان الذات يوجب تعلق الارادة القديمة
لوجود الحادث في المستقبل بدون استعداد المادة السابقة حتى يلزم قدم المادة
كما هو رأي الحكماء فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث اذ اثر
المختار لا يكون الا على وفق الارادة فاذا لم يمكن ايجاده في الازل مرادا لم يوجد فيه و
ستجيء ان تخلف المعلول عن علته التامة انما يكون محالا اذا كان المؤثر موجبا بالذات
واما اذا كان مختارا فيجوز تخلفه عنها فيكون مرجح الفعل الحادث في وقت حدوثه

مو

هو تعلق الارادة في الازل ووجوب الفعل بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه
لكن يتجه عليه ان يقال اسناد ارادته القديمة بل تعلقها ايضا الى ذاته بطريق الايجاب
دون القدرة القديمة والارادة فاذا وجب الفعل الحادث بما ليس اختياريا له
تطرق اليه شائبة الاحتياج كما اشار اليه السيد في كثير من المواضع والتحقيق ههنا
على تقدير وجوب الفعل من القادر المختار ان هذا الوجوب وجوب بشرط تعلق القدرة
والارادة لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته
بالفعل بدلا من الترك وبالعكس اما الموجب بالذات فانه يتعين تأثيره في احدهما
ويمتنع في الآخر عقلا وبالجملة ان تعلق الارادة باحد طرفي المقدور يترجح في الواجب
لجوده وحكمته ولا يقدح ذلك في كونه فاعلا بالاختيار وكونه بحيث يصح منه
الفعل والترك نظرا الى ذاته وذات الممكن المقدور وتعين احد طرفي الممكن نظرا
الى حكمته وجوده تعالى لا ينافي الاختيار بل يستلزمه كما يقبله الطبع السليم والذهن
المستقيم قال ذلك الفاضل وقد يحتج على ايجابه تعالى بان الفاعل بالقصد والارادة
لا بد له من امر باعث على الفعل يترجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث
لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا لم يكن باعثا على
الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا
على الفعل فح يلزم استكماله بالغير وانه محال والجواب انه لا نسلم ان الفاعل بالقصد
والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم
انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي الاولوية
بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث
على الفعل لا بد وان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه
الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم
في ان الفاعل بالاختيار لا بد له من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه
اولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع اقول ان الاشاعرة

وان قالوا انه تعالى منزه افعاله تعالى عن العلل الغائية والاغراض لكنهم قالوا ان افعاله
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وسموها غايات وربما يذكرون الاحاديث
والايات المشعرة بثبوت الغرض في افعاله واحكامه تعالى وفيه بحث لان معنى
اشتمال فعله على حكم ومصالح انه تعالى لما علم ترتب نفع للغير على ذلك الفعل
فعل ذلك الفعل حتى لو فرض عدم علمه بذلك او علم انه لا نفع فيه اصلا لما فعله
لانه حينئذ يكون عبثا وهو في حقه محال قطعا وهذا معنى العلة الغائية والغرض اذا
تحققه ليس الا هذا المعنى فنفي الاغراض عن افعاله تعالى واثبات الحكم والمصالح
فيها ليس بمستقيم ثم لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة
كمال له تعالى بسبب الفعل فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون كمالا للذات وتحصيله
بسبب كل فعل كمال متجدد له كاستحقاق المدح لاجله وان اردتم غيره فليبين حتى
نتكلم عليه فان قلت الاستكمال بالغرض المتجددة يستلزم الخلو عن الكمال
المنفي وهو نقص يجب تنزيه الله عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي المبدل منه
بالكمال اللاحق ليس بنقص قال صاحب المواقف في المقصد السادس من مقصد
الصفات السلبية لم لا يجوز انه صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها
ولا اجتماعها فلا ينتقل عن الكمال له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن
عن الكمال المشترك بين الامور المتلاحقة ثم اقول قوله والجواب انه لانم
ان الفاعل بالقصد لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد والارادة
لا يناسب لكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى فانه صرح في كونها
مشتملة على امر آخر سوى القصد والارادة فان ايجاب الحدود والقصاص
والكفارات وتحريم المنكرات مثلا مشتمل لاخلاء العالم عن الفساد قال شارح
المقاصد والحق ان تعليل بعض افعاله تعالى سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
شاهدة بذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل نظر

فعله

فعلى هذا المعتمد عليه في الجواب المنع الكلي كما التجأ اليه المعتزلة حيث قالوا
لم لا يكفي الاولوية والنفع بالنسبة الى العباد في كونه باعثا على الفعل فان قلت
كيف يصح تعليل افعاله تعالى بنفع العباد ونحن نعلم ان خلود اهل النار في النار
من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولغيرهم قلت يمكن ان يقال ان ترتب الخلود
على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وايضا المؤمنون
منتفعون بخلود اعدائهم في النار لحصول تشفي صدورهم وقد اطنبنا الكلام
في هذا المقام لكونه مزلة لاقدام الافهام والحق احق ان يتبع قال ذلك الفاضل
في الفصل الثاني من كتابه المذكور للحكماء في اثبات قدم العالم وجوه الاول
وهو عمدتهم العظمى وعروتهم الوثقى ان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان
حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا في الازل فوجود العالم حاصل فيه كذلك
اذ لو لم يحصل في الازل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث
فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل وهو خلاف المفروض او لا يتوقف
فيلزم الرجحان من غير مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل
كان بعضه حادثا قطعا وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون
المخصص لتعلق ارادته تعالى بوقته المعين هو علمه الازلي بايقاع العالم في الوقت
الذي اوقعه فيه وما علم الله تعالى يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته
في الوقت الذي اوجده فيه ثم قال في تزييف الجواب فان قلت لو كان العلم
صالحا للتخصيص لم يثبت الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا صلح
العلم مخصصا استغنى عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم وجوبه و
امتناع خلافه يلزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم قلت
ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبا لنا وما ذكرتم بل المقصود ابداء
احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لا لاثبات الارادة وسد الايجاب
فلا بد له في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يفيد كونه مخالفا لمذهب السائل

اذ لا يلزم في سؤاله من رعاية مذهبه انتهى اقول لا يخفى ان من المنع ما هو ليس
بمضر في غرض المستدل بل يؤيد مدعاه على ما تقرر في موضعه فاللازم على المستدل
سد الاحتمالات التي تنافي مطلوبه واما الذي لا ينافيه فلا وذلك كما اذا قال
المستدل الجسم حادث لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وما لا يخلو عنهما فهو حادث
فاذا منع السائل عدم خلو الجسم عنهما بناء على انه في آن حدوثه يخلو عنهما يكون ذلك
المنع غير مضر في غرض المستدل بل يؤيد مدعاه على ما تقرر في موضعه فعلى تقدير
افادة تعلق العلم الازلي بالفعل وجوبه وامتناع خلافه يلزم الايجاب وسلب
الاختيار عن الفاعل وذلك لا ينافي قدم العالم الذي هو مراد المستدل بل يؤيده
فيكون من قبيل المنع الغير المضر قطعا نعم لا يلزم على السائل رعاية مذهبه اذا
حصل في منع بعض مقدمات دليل الخصم الزامه وافحامه بالمنع الذي يخالف مذهب
السائل والمانع وما نحن فيه ليس كذلك بل يؤيده كما اسلفناه فاين احدهما من الآخر
ثم في شيء آخر وهو ان قوله ما علم الله يجب وقوعه ويمتنع عدمه مسلم لامتناع
الجهل عليه تعالى لكن ذلك الوجوب يجوز ان يكون بسبب تعلق قدرة الفاعل المختار
بوقوعه فاين هذا الوجوب من الايجاب الذاتي وسلب الاختيار المنافي للقدرة
بمعنى صحة الفعل والترك ومدعى الخصم ليس الا الايجاب الذاتي وذلك كاخباره
بوقوع الفعل في المستقبل ولو بالقدرة والارادة فهذا واجب وقوعه في المستقبل
لامتناع الكذب على الله تعالى وهذا الوجوب لا يستلزم الايجاب الذاتي بل ينافيه
وبهذا اظهر حال قوله وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه الخ فان هذا الوجوب
لا يستلزم الايجاب الذاتي الذي هو مدعى الخصم واقول الوجه ان يقال في
الجواب عن السند لا نسلم هذا انما نختار الشق الاول من الترديد ونقول ان مؤثر العالم
مستجمع في الازل لجميع شرائط التأثير في العالم ولا يلزم قدم العالم فان تخلف
المعلول عن علته التامة انما يكون محالا اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا
كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذ اثر الفاعل

المختار

المختار انما يكون على وفق الارادة واذا لم يكن وجوده في الازل مرادا لم يوجد فيه
فيصدر الحادث في المستقبل عن القديم المستجمع لجميع شرائط التأثير في الازل
فان ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا فعليكم اقامة الدليل عليه وما ذكرتم لا يفيد
استحالة تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماع شرائط التأثير بل ليس الا
اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات وان ادعيتم العلم بها بالضرورة
فهو ممنوع ودعوى الضرورة مما خالف فيه كثير من العقلاء غير مسموعة لا يقال
قد يتوقف وجود ذلك الحادث على حضور الوقت المستقبل فلا يكون مؤثر
العالم مستجمعا لجميع شرائط التأثير في الازل وهو خلاف المفروض لانا نقول
تعلق الارادة مخصص لوقوع الحادث في المستقبل لا على ان الوقت المستقبل
من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث وذلك كما اذا تعلق الارادة بوجوده
في الحال لا يكون الوقت الحال من جملة ما يتوقف عليه الحادث فكذلك الحال في
تعلق الارادة الازلية على وجوده فيما لا يزال ولو سلم ان الوقت من جملة ما يتوقف
عليه الحادث فنختار الشق الثاني من الترديد بانه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود الحادث
حاصلا في الازل ونمنع كون الزمان حادثا حتى يلزم من نقل الكلام اليه التسلسل
المحال الذي ادعاه فان الحادث من اقسام الموجود والزمان ليس بموجود
عندنا بل هو امر وهمي يتقدر به التجددات وقال ذلك الفاضل وما نبهنا من
وجه الجواب عن اصل استدلالهم على قدم العالم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي
وهو ان يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل
من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولكم فح لو لم يكن العالم ازليا لزم
الرجحان بلا مرجح ممنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته
مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له الا مع اول وجود العالم لانه مقدار
حركة الفلك الاعظم ولا يتمايز اجزاؤه الوهمية الا بالتجدد التوهمي كالمكان لخارج العالم
فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم

قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح
فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي
بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده
ترجيح بلا مرجح لانا نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة
الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر
اذ لا يتصور تقدم اجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول
دون الثاني والثالث انتهى **اقول** منع المقدمة القائلة بانه ان كان جميع ما لا بد
منه للباري في ايجاد العالم حاصلا في الازل ولم يكن العالم ازليا لزم الرجحان
من غير مرجح بناء على ان الوقت ليس بموجود في الخارج قبل حدوث العالم بل هو امر
وهمي مما لا وجه له لان الازل في قولنا جميع ما لا بد منه للباري في تاثيره في ايجاد العالم
حاصل في الازل قديم وقع طرفا مقارنا لجميع ما لا بد منه في التاثير مع انه لم يكن مقارنا
لوجود العالم الذي هو حادث عند المجيب فللازل الذي هو جزء للزمان خصوصية
مع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ليست تلك الخصوصية في وجود العالم مع كونه
امرا وهميا وليس ذلك الا تمايز الاجزاء الوهمية في نفس الامر كيف لا والاشاعرة
مع اعترافهم بان الزمان امر وهمي قالوا انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة
لابهامه والتقدير ليس الا بالمتميز وما لا يكون متميزا في نفسه كيف يكون سببا للتميز
لشيء آخر فقوله لان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم في الجواب من طرف الاشاعرة
من قبيل الصلح من غير تراضي الخصمين لان كون الزمان مقدارا لحركة الفلك الاعظم
مذهب الفلاسفة فلا يغني من الحق شيئا ولما كان الوجه الخامس من وجوه
استدلال الحكماء على قدم العالم بوجود الزمان وكان ابسط وكان مدار الجواب
على منع كون الزمان موجودا خارجيا بل امرا وهميا اعتباريا فلا يستلزم ايضا محالا
موجودا في الخارج وهو الحركة اعرضنا عن ذكره وتفصيله وبادرنا الى التعرض
لاستدلالهم الثالث على قدم العالم **قال** ذلك الفاضل الوجه الثالث من وجوه

استدلالهم

استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو محال وكذا قدرة الباري وصحة تاثيره
في العالم ازلية والا لزم الانقلاب المذكور وهو اي ما ذكرنا من ازلية صحة
العالم وازلية صحة تاثير الباري تعالى فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب حدوث
ثم لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مدة لا يتناهى
وذلك لا يليق بالجواد المطلق **واجيب** بانا لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا يتناهى
بان المبداء عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه فيجوز ان يفعل كيف يشاء
في اي وقت يشاء **اقول** لو سلم انه يفعل لغرض كما ذهب اليه المعتزلة ويؤيده
ظاهر الايات والاحاديث كما سبق تفصيله فلم لا يجوز ان يكون الغرض من عدم
ايجاد العالم في الازل استيثاره وتفرده بالقدم ليظهر توحده بالبقاء اولا
وابدا من غير شريك ومن لم يجوز ان يكون فعله تعالى معللا بالغرض من الاشاعرة فله
ان يقول هذا المذكور من الاستيثار والتفرد من جملة مصالح فعله تعالى فيكون ترك الجود
مدة لمثل هذه المصالح محض حكمة وايضا لزوم ترك الجود مدة كلام خطابي لا يجدي
نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات على ما صرح به في شرح المواقف **ثم قال** ذلك الفاضل
متصديا بالجواب آخر عن هذا الدليل الثالث على قدم العالم ولو سلم اي امتناع
ترك الجود مدة لا يتناهى فاللازم مما ذكر ازلية الامكان وهو غير امكان الازلية
وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل
ظرفا للامكان فيكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتاثير الباري تعالى فيه ايضا واذا قلنا
ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على ان معنى وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في
الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي

لا يتصف بالوجود بوجه من الوجوه بل انه هو المستمر هو بين القوم وقد اعترض عليه سيد المحققين
بان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية حيث قال في شرح المواقف ان امكان
الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء
الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته
من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
والجواب عن اعتراض السيد انه ان اراد من قوله ان ذاته من حيث هو لا يمنع من
اتصافه في شيء من اجزاء الازل بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا
بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من قبول الوجود فهو بعينه
معنى الامكان وهذا مما لا نزاع فيه ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي
هو امكان الازلية المبحوث عنه فيكون قوله بل جاز اتصافه في حيز المنع واظهر منه
في ورود المنع قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان
يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل لم يلزم منه جواز المقارنة
وان اريد ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء
منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية وليس النزاع الا فيه وكيف يتصور
استلزام ازلية الامكان امكان الازلية مع ان من الموجودات الممكنة ما هو آني
الوجود كبعض الحروف واجزاء الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها من الزمان
فان لكل جزء منها امكانا مستمرا ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها بالوجود
ازلا وقال ذلك الفاضل الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث
مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان كل مادة مسبوقة باخرى لا الى نهاية ولزم
التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق فثبت بهذا
القدر ان لنا قديما سوى الله تعالى وان شئنا اثبات قدم الاجسام قلنا المادة

الاولى

الاولى القديمة المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيكونان قديمتين
فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما يتركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء
المادية والصورية للشيء قديما كان ذلك الشيء قديما وهذا الاستدلال موقوف
على اثبات الهيولى والصورة واثبات ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واثبات
ان كل حادث مسبوق بالمادة وقد اتى ذلك الفاضل بالجواب عن هذا الاستدلال
فاقول اما عن استدلالهم على وجود الهيولى فلان دلايلهم غير تام لوجوده مفصلة
في كتب القوم كيف لا وشيخ الا رئيسهم افلاطون ذهب الى ان الاجسام التي هي
اركان العالم بسيطة متصلة كما هو عند الحس وذي مقراطيس ذهب الى انها مركبة
من اجسام صغار هي اجسام غير قابلة للانقسام وقولهم ان حدوث شيء لا عن
شيء غير معقول بل هو محال مما لا دليل عليه ولا يشهد له بديهة العقل غاية الامر
انا عاجزون عن احداث شيء لا عن شيء لان ذلك من خواص القدرة
الكاملة الالهية الفاعلة لجميع الممكنات بحيث لا يابى عن اطاعتها شيء من الاشياء
الممكنة انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واما ان كل حادث
مسبوق بالمادة فمبني على ان حدوث كل حادث موقوف على استعدادات
متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات
شرط للاحق يقرب المعلول الحادث الى الوجود ويبعده عن العدم وذلك الاستعداد
هو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو موجود لتفاوته في القرب والبعد و
القوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب من استعداد العنصر
له فلا بد لهذا الاستعداد الموجود من محل موجود وهو المادة والجواب عنه اما
اولا فلانه لا يلزم ان يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة
في الخارج لتحتاج الى محل موجود فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية
المزاجية مما لا دليل عليه حتى تحتاج الى محل موجود في الخارج وما ذهب اليه المتأخرون
من ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفية الموجودة في الخارج مغايرة

للامكان الذاتي بالذات فانما ذهبوا اليه اخذا من ظاهر عبارة القدماء فانهم
عدوا الامكان الاستعدادي من الكيفيات وعدهم كيفا لا يستلزم وجوده في الخارج
فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج بل الظاهر ان الاستعداد
امر اعتباري يحصل بحسبه قرب من الفيضان من العلة متفاوت مراتب ذلك القرب
من الحصول وح يكون الاستعداد نسبة بين الحادث والفيضان ولا يتصور تحقق
النسبة بدون تحقق المنتسبين واما ثانيا فلان اثبات الاستعداد مبني على نفي
القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبداء عام الفيض بالنسبة الي
جميع الممكنات فلا يحصل ايجاده بعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات
القوابل والحق ان المبداء فاعل مختار يختار ما يشاء ويفعل ما يريد وفي الاعتراف
بالفاعل المختار وفي اسناد الاشياء الممكنة اليه ابتداء استغناء عن تمحلات
الفلاسفة التي تكذبها العقل الصريح وياباه الدين الصحيح مع انهم معترفون بان
من الاحكام المتعلقة بالامور الممكنة ما لا يستقل العقل فيه ولذلك اختلفوا في حقيقة
الجسم فذهب جمهورهم الى تركبه من الهيولي والصورة وذهب رئيسهم افلاطون
الى ان الاجسام التي هي اركان العالم كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة متصلة
كما هو عند الحس وساير الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة وذهب ذيمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من الاجزاء بالفعل هي اجسام صغار غير قابلة للانقسام فح
لا يتيسر لاحد الاطلاع على حقيقة الحال بلا شبهة في الجسم المشاهد فكيف يطلع على
كيفية الحال في شان الله تعالى وصفاته وغرايب مصنوعاته فانه وان كان بعض
منها كوجوده تعالى ووحدته يطلع عليه العقل استقلالا باقامة الدليل العقلي عليه
لكن كثير منها لا يهتدي العقل بالاستقلال اليه بدون الدلائل المؤيدة بالايات
الظاهرة والمعجزات الباهرة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح المطالع
كون الجسم الذي يتوارد عليه المقادير والاشكال متصلا في ذاته ليس له مفاصل الى
اجزاء بالفعل يتوقف على شيئين احدهما نفي الجزء الذي لا يتجزى ليثبت ان

اجسام

9

للاجسام جسما متصلا في حد ذاته وهو الجسم المفرد وثانيهما ان الجسم الذي يتوارد
عليه المقادير ليس من الاجسام المفردة والقوم وان امكنهم اثبات الاول فلا سبيل
لهم الى الثاني لاحتمال ما ذهب اليه ذيمقراطيس في الاجسام البسيطة الطبائع انتهى
فلما ظهر الخلل في دليل قدم العالم وثبت بالتواتر من الانبياء الذين هم صفوة البرايا
ان العالم حادث بحيث لا يقبل التاويل وان حشر الاجساد الذي ينافي قدم العالم
حق ثابت بالنصوص التي لا تقبل التاويل فانا نجزم بان المراد من قوله تعالى قال من
يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة هو هذا المعنى الظاهر لا غير
آه فتقليد الانبياء اولى واحرى من تقليد الفلاسفة الذين هم يعترفون برجحان
الانبياء عليهم ويتبركون بالانتساب اليهم على ما نقل عن رئيسهم ثم تقليد الانبياء
ليس بتقليد على الحقيقة بل اتباع للدليل قال القاضي البيضاوي اتباع الغير في الدين
اذا علم بدليل انه محق كالانبياء والمجتهدين في الاحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد
بل اتباع لما انزل الله تعالى وقال اسعد العلماء التفتازاني ان الاتباع مع استواء
حال المتبوع في العقل والاهتداء وعدمهما باطل منكر بل انما يصح ذلك لو علم عقله
واهتداؤه وهذا ليس تقليدا بل اتباع للدليل كما حققناه بالنسبة الى من علم صدقه
وحين ثبت حدوث العالم بهذا الدليل القطعي لزم بطلان دليل الفلاسفة لامتناع
المعارضة بين القطعيين وبالجملة ان الادلة النقلية التي تستند الى الوحي المفيد
حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شوائب الوهم
اقوى من الادلة العقلية التي يعارضها الوهم فلا يصفو عن كدر قال ذلك الفاضل
الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم الخ قال مسئلة ابدية العالم فرع
قدمه وفناؤه فرع حدوثه فمن قال انه قديم قال انه ابدي لا يجوز عدمه ولذلك
اشتهر فيما بينهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولم يخالف فيه من العقلاء الا الكرامية
ومن قال بحدوثه فقد قال بجواز عدمه وفنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة
للعدم والعدم قبل الوجود كالعدم بعده فما جاز على احدهما جاز على الآخر فالدليل

القائم على حدوث العالم دليل على صحة فنائه وقد سبق الدليل على حدوثه وبطلان
قدمه فلا حاجة الى افراد فصل فاصل منهما تذييل الكلام وتكثير الاوراق في تبيين
المرام فلانا ليس النزاع بين اهل الملل والفلاسفة في ابدية العالم مثل نزاعهما في
ازليته فان قولهما في ابديته متناقضان فان الفلاسفة قالوا بلزوم ابديته
والمليين بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل منهم من يجوز ابديته وفنائه وتوقف
في وقوع الفناء واول الايات الدالة عليه واما القولان في ازليته فاخص من
النقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزوم ازلية العالم والمليون بامتناعها لا بعدم
لزوم ازليته فلا يكفي الدليل القائم على حدوثه عن الدليل القائم على فنائه وحاصل
الاستدلال على ابديته والجواب عنه ما نقله هذا الفاضل عن القوم فلا حاجة
الى نقله ثم تزييفه قال ذلك الفاضل الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد قالوا الفاعل اذا كان واحدا في حد ذاته ولم يكن له صفة
حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط وهو المعني بالواحد من جميع الوجوه
لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد وزبدة ما احتجوا به عليه هو ان العلة الموجدة
للمعلول يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب ان يكون لها
خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت العلة الموجدة ذاتا
بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فاذا فرض لها معلول كانت للعلة بذاتها
خصوصية معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون
خصوصيتها بحسب ذاتها ايضا مع الآخر ايضا فلا يكون لها مع شيء من المعلول خصوصية
ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما هف وجوابه انا لا نسلم انه يجب ان يكون
للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية
مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها وها
لمعلولها اولى من اقتضائها لما عداه واما انه يجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها

المعين

10

المعين لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول اصلا فلا دلالة عليها الجواب اقول
بهذا المنع قد اتى به اكثر الفضلاء لا سيما سيد المحققين لكن يرد عليه انه اذا اثرت
الخصوصية بين الامور المتعددة لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد منها فتلك
الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك الذي لا وجود له فلم يتحقق
الامور المتعددة المتمايزة ضرورة ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف هو
عليه بخصوصه ولذلك قال شارح الاشارات ان الحكم بان الواحد الحقيقي
لا يوجب من حيث هو واحد اكثر من شيء واحد من قريب من الوضوح وانما كثر
مدافع الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قال ذلك الفاضل
فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة ان كانت واحدة من جميع الوجوه
وكان لها خصوصية واحدة مع امور متعددة كانت نسبتها اليها واحدة
فلا يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر بل يجب تساويها في جميع ما لها من العلة
فلا يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا قلت تمايز الحقائق المختلفة
بذواتها لا بعوارضها فهي لا تحتاج في تكثرها وتميزها الى العلة بل الفائض عليها
من العلة الوجود وهو واحد مشترك وانما يتعدد بتعدد القوابل لا من
جهة العلة فلا يلزم من تساوي الامور المتعددة في الخصوصية بالنسبة الى الفاعل
ان لا يوجد اشياء متعددة انتهى كلامه اقول الكلام في تمايز العلوم في تعينها
بل في تحققها في الخارج ثم لا شك ان الفائض على الامور المتعددة هو الوجودات
الخاصة لا الوجود المطلق وان انتزعه العقل من الوجودات الخاصة
فالمحتاج الى الجعل هو الوجودات الخاصة لا الوجود المطلق على ما صرحوا به
قال سيد المحققين ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا لله صفات
حقيقية لم يكن بسيطا حقيقيا واحدا من جميع الوجوه فلا يتفرع على رأيهم في
هذه القاعدة نعم يلزم عليهم وعلى من اثبت لله الصفات القديمة ان
تلك الصفات يجب ان يستند عندهم الى ذاته الذي لا تعدد فيه بوجه

من الوجوه بطريق الايجاب وان كان استناد الحوادث اليه بواسطة
ارادته وقدرته تعالى لا يتخيل ان ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم
ان يكون موجبا بالذات بالنسبة الى الصفات اذ علة الافتقار الى العلة
عند المتكلمين هي الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل
لانا نقول هذا مشكل جدا لانه يفضي الى تعدد الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
اذ كل موجود لا يخلو اما ان يكون وجوده عن ذاته او عن غيره فاذا انتفى الثاني
تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا قال اسعد العلماء المحققين في شرح المقاصد
استناد الصفات اليه تعالى على تقدير ثبوتها ليس الا بطريق الايجاب انتهى
ثم يرد عليه انه من قبيل التخصيص من القواعد العقلية قال ذلك الفاضل
وقد يحتج لهذا المطلب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي ا و ب لزم صدق
قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه محال لاستحالة صدق
المتناقضين على شيء واحد اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني فلانه
لما صدر عنه ب الذي هو غير ا لصدق انه لم يصدر عنه ا فيصدق ح انه يصدر عنه
ا ولم يصدر عنه ا واما انهما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي
الذي لا تعدد فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس الى بهمنيار
لما طلب منه البرهان على هذا المطلب وجوابه انا لا نم انه اذا صدر عنه ب
الذي هو غير ا صدق انه لم يصدر عنه ا بل اللازم انه صدر عنه ما ليس ا وهو
لا يناقض قولنا صدر عنه ا وقال الامام الرازي والعجب ممن يفني عمره في
تعليم الالة العاصمة عن الغلط ثم اذا جاء هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى وقد رد هذا الجواب
اجل العلماء الدواني حيث قال صدور لا ا مثلا ليس صدور ا فهو لا صدور
ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز
ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض

واما

يصح ان

واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان
اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا
يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة ومن هذا يظهر انعكاس
تشنيع الامام على الشيخ الرئيس انتهى اقول فيه شيء لان تفريع قوله فهو لا صدور
ا ممنوع بل لا صدور ا اعم من صدور لا ا وقوله فما اتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا صدور ا مسلم فان المتصف بالاخص متصف بالاعم من غير لزوم
التناقض وقوله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر ح فان اتصاف
الشيء بامر اخص من لا اتصافه باخر واقول الجهة والحيثية التي باعتبارها
يصدر عنه ا مثلا ليست هي الجهة والحيثية التي باعتبارها يصدر عنه ب لما سبق من
انه لا بد من ان يكون للعلة مع معلولها المعين من خصوصية وحينئذ ليست
تلك الخصوصية هي الخصوصية مع غيره فلو فرضنا اشتراك تلك الجهة والخصوصية
بينهما لزم ان لا يتحقق شيء منهما ثم اورد عليه مما سبق بانه لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة خصوصية واحدة مع امور متعددة متشاركة في جهة وقد سبق
الجواب عنه ايضا بانه اذا اشتركت الخصوصية بين الامور المتعددة لم يتحقق الخ
وهذا الجواب هو الجواب عن النقض الاتي بقوله وقد يقرر هذا الاستدلال بانه
لو صدر عن الواحد الحقيقي الخ وقد سبق ان الاشاعرة الذين يجوزون صدور
الاشياء عنه تعالى بل يسندون جميع الاشياء اليه تعالى بلا واسطة يتخلصون من
هذه المضيق بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه ما يشاء بحسب تعلق ارادته ويحكم
ما يريد بمقتضى حكمته وقال ذلك الفاضل وقد يقرر بانه لو صدر عن الواحد
ق الحقيقي اثنان كا و ب مثلا يلزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور ا صادق
على صدور ب الذي ليس ا ضرورة عدم صدق صدور ا على صدور ب
فلو لم يصدق عدم صدور ا ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي
صدور ا و عدم صدور ا وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا

كان صدورا من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض
وفساده ظ لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شئ واحد
نقيضان ومحمولان عليه بطريق حمل المواطاة كان يصدق مثلا على واحد انه صدر
عنه ا ولم يصدر عنه ا لا ان يوجدا فيه ويحملان عليه بالاشتقاق كما في محل فانه
وجد في الواحد صدور ا وعدم صدور ا الذي صدوره بالبس ا ولا يلزم منه
صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا كالاصفر الحلو الذي يوجد فيه الصفرة
واللاصفرة التي هي الحلاوة الى آخره اقول ولقائل ان يقول اذا صدر
عن شئ ب من جهة يصدق عليه انه انتفى عنه صدور ا من تلك الجهة وهو نقيض
لثبوت صدور ا له من تلك الجهة فاذا ثبت له صدور ا من الجهة التي انتفى عنه
صدور ا يلزم اجتماع النقيضين وهذا هو الجواب عن التقرير الثاني للاستدلال
بانه لو صدر الخ كما هو جواب عن التقرير الثالث قال وذلك الفصل الخامس
في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبداء اقول لما كان ترتب الموجودات
على الكيفية المذكورة مبنيا على القول بان الواحد الحقيقي من جميع الوجوه لا يستند
اليه الا اثر واحد ووقع التفصيل في ابطاله هو الاصل تبين حال الفرع المبني
عليه فلا حاجة الى اعادة النظر في ابطاله فلذلك اعرضنا عن العقبة على
على طولها في ابطال الفرع المذكور ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالي هذا النوع
مع المفرع هو عليه مبحثا واحدا قال ذلك الفصل السادس في تعجيزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها
قال الامام الغزالي من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة
ان كل حادث لا بد له من محدث والتسلسل بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم
قديم غير محتاج الى صانع فمذهبهم ايضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة
فهم مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه
الى ابطال الى اقول ذهب المحققون من الحكماء ومتأخري المتكلمين الى ان الامكان

هو

12

هو علة الاحتياج للممكن الى المؤثر ولذلك حكموا بان الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر
فكل ما كان ممكنا سواء كان حادثا او قديما فهو محتاج الى المؤثر الموجد ومن قال
ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث لزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا
عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لما ضر العالم ويلزم غير ذلك ايضا من التمحلات كما فصل في الامور العامة
ثم لا مانع من جواز استناد الممكن القديم الى الفاعل المختار كما تقرر في موضعه
فقدم العالم لا ينافي كونه اثرا للفاعل نعم قدم العالم باطل لمخالف للشرع
لكونه منافيا لحشر الاجساد الذي قال به اهل الملل الثلث وانما كان منافيا
لحشر الاجساد لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما تقرر في كتب علم الكلام مفصلا
من غير تعلق بان القدم ينافي كونه اثرا للفاعل المختار قال ذلك الفاضل بعد
ما فصل الكلام في ابطال التسلسل فان قيل للحكماء برهان قطعي على استحالة التسلسل
في العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبداء الاول للموجودات وهو
انه لو استند كل ممكن الى آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت بحيث
لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ عنها شئ منها لا شك انه ممكن لاحتياجه الى اجزائه
التي هي غيره فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز ان يكون نفسه لامتناع كون
الشئ علة لنفسه والا لتقدم على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزؤه لان موجد
الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه وهو محال لما عرفت
فتعين ان يكون خارجة عنه والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته
وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة ولا يكون واقعة
في وسطها فح يكون واقعة في طرفها فينقطع بها السلسلة قلنا نختار ان علة السلسلة
جزؤها قوله موجد الكل موجد لكل من اجزائه ان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون
موجدا بنفسه لكل جزء من اجزائه فمم وان اراد ان موجد الجزء لا يكون خارجا
عن موجد الكل فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير

الى غير النهاية علة للتسلسل وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة اخرى لكن
تلك العلة جزء منها ايضا وهو ما فوق المعلول الكل لا الى نهاية و يلزم جزأ هذا
خلاصة كلامه وتلخيصه ان العلة المستقلة في المجموع هو ما لا تكون المعلول مستند
اليه الا اليه او الى ما يستند اليه او الى جزئه فح نختار ان علة مجموع السلسلة ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية و ما قبل المعلول الاخير معلول لما قبله بمرتبة الى غير
النهاية و هكذا الكلام في الباقي **اقول** لانه لكل موجود ممكن من فاعل مستقل في
التأثير بان لا يكون له شريك و معاون في التأثير يؤثر ذلك الفاعل في المعلول بان
يوجب وجوده او لا يلائم لوجوده فاذا لم يكن الفاعل منتهيا الى واجب لذاته في مرتبة
من المراتب ولو الى غير النهاية فكيف يكون الغير واجبا به و موجودا بسببه لان
ما يجب به وجود الغير لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعه ولو بالنظر الى علته لجواز
ارتفاع علته ايضا لفرضها ممكنا وحاصله ان استحالة عدم المعلول اما لذات العلة
بان يمتنع عدمه لذاتها او بشرط وجود العلة فان عدم المعلول مع وجود علته
مح والاول باطل هنا لامكان علته وكذا الثاني لجواز ارتفاع العلة والمعلول معا
وتوضيحه ان الوجوب بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير وجب وجوب
ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان وجود كل واحد واجبا بالغير غير منتهية
الى واجب لذاته لكان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع المقدم
ولا يلزم وجوب شيء منها ولهذا المعنى حكم سيد المحققين في شرحه للمواقف بانه
لا يجوز ان يكون بعض السلسلة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون
له شريك في التأثير والا لكان البعض علة لنفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة
ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض
مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة
المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين
بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما

لما قبله بمرتبة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بأسرها
مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا **قال** ذلك الحاصل الفصل
السابع في بيان تحجرهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب الى اخر كلامه **اقول**
ان هذا الاصل الذي هو توحيده تعالى لا يخالف فيه احد من اهل الملل وغيرهم الا
الثنوية وليس في دليلهم هذا ما يخالف الشرع وان سلم عدم تمامه وليس في
مذهبهم شيء ينافي هذه المسئلة اي التوحيد كما كان في استدلالهم على وجود الصانع
للعالم حيث قالوا بقدم العالم المنافي لاثبات الصانع بحسب الظاهر وان امكن
توجيهه كما سبق فتلقيب الفصل بتحجيرهم عن اقامة الدليل على وحدانيته تعالى
ليس الا لمحض التعصب فانهم قالوا ان ذات الواجب واحد موجود بذاته بمعنى ان حقيقته
المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى ذات ووجود بل هو وجود بحت
باعتبار و موجود باعتبار آخر ولا يمكن ايضا تحليله الى ماهية وتشخص فهو موجود
بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة
يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فباعتبار انه تترتب عليه الآثار موجود
وباعتبار انه بذاته منشاء ذلك الترتب وجود وكما انه باعتبار انه يمتنع فرض
الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الامتناع تعين وليس على هذا
القول غبار وان كان بعض الادلة عليه قاصرا عن الاثبات وكم من ادلة
المتكلمين بل هو غير تام في اثبات هذا المطلب ايضا ثم معنى الموجود ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه كما في الممكن او على
نحو قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما في الواجب وكون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا وعلى تقدير
كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك فعلى هذا لا يلزم من كونه تعالى
موجودا التكثر المنافي لكونه واحدا حقيقيا فان قيل يمكن لنا اقامة الدليل على
وحدانيته بغير المسالك التي ذكرها المتكلمون والحكماء وهو انه لو تعدد الواجب لكان

المركب من ذلك المتعدد ممكنا لاحتياجه الى الاجزاء ولا يخفى ان الممكن يجوز عدمه
وقد تحقق انه لابد في عدم المركب من عدم شيء من اجزائه والا لم يكن المركب معدوما
ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ولا شك في امتناع عدم الواجب
فتعدد الواجب يستلزم امتناع عدم الممكن وهو باطل قطعا والملزوم وهو
تعدد الواجب باطل ايضا وهو المطلوب قلنا ان الممكن لذاته قد يكون ممتنعا
بالنظر الى علته كالمعلول الاول فان عدمه ممكن ولا يقع الا بانعدام العلة الاولى
ولا شك في امتناعه بالذات وما نحن فيه ليس الا من هذا القبيل قال ذلك
الفاضل الفصل الثاني في ابطال قولهم ان الواحد الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا
لشيء واحد وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية
وخلاصة ما عولوا عليه بعد الاصلاح والتلخيص ان الفاعل من حيث انه فاعل
قد يكون مستقلا موجبا لمعلوله في بعض المواد دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
وايجابه من حيث انه قابل في شيء اصلا ضرورة احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل
فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال وقال ونحن نقول
قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان اي
نفس مفهوم الانسان وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد
بدون المتبوع اي التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد
يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء اي حرارتها علة
لتسخين الماء فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله
لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان
نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا لمقبوله او لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني
او الثالث فان اريد الثاني اعني التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا
بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الآن يضاف اليه

التجرد

التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن
الفاعل لا يمكن ان يكون موجبا لمقبوله فح يكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم
منها منافاة التجرد عن الفاعل للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة
بين الفاعلية والقابلية انتهى اقول يمكن اختيار المعنى الثاني اعني التقييد ويكون
المعنى ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية ومن تلك الجهة فقط يمتنع
ان يكون موجبا لمقبوله لان المفروض انه ليس له جهة غير تلك الجهة وهذا المعنى
مستلزم للتجرد عن الفاعل لان المنظور جهة القابلية فقط فحينئذ فمنع قوله وهو
في محل المنع واقول يرد على دليلهم انه ان اراد ان المفعول اذا كان مما لا
يكون له محل قابل كما هو محل النزاع وفاعله قد يكون وحده في بعض المواضع مستقلا
موجبا له فهو ممنوع اذ لابد له من القابل البتة وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك
ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض المواد موجبا له فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا
التسليم التنافي في محل النزاع اذ الاستقلال وعدمه من الفاعل والقابل بالنسبة
المفعول والمقبول ولو بالنسبة الى بعض المواد ومن شرط التنافي ان يكون حصول
المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد وقال ذلك الفاضل وان اريد المعنى الثالث
فان اعتبر التعليل اولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية
لا يكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم ولا محذور فيه وانما يلزم المحذور
فيه وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل
اذ ح يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب اولا ثم التعليل على معنى ان صفة
القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نم ذلك غاية الامر انها
ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب
المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما
بسبب امتناع اجتماع لازميهما انتهى اقول يمكن اختيار الشق الاول من الترديد و

ولا شك ان الفاعلية سبب لوجوب المفعول في الجملة والقابلية لا يكون سببا لوجوب
المقبول في القابل اصلا فاذا اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد من جهة واحدة يمتنع اجتماعهما
لكون احدهما رافعا للآخر على انه سيصرح بان القبول اذا لم يكن سببا للوجوب فاجتماعهما
في ذات واحدة من جهة واحدة محال فقوله فالمحذور فيه في حيز السقوط لتحقق التنافي
بينهما واعتبار امر زائد في القابلية على ان لا يكون سببا لامكان وجوب المقبول في
القابل بان يكون القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل كما اعتبره هذا
الفاضل لتحقق المنافاة بين القابلية والفاعلية ليس كما ينبغي لان نقيض الشيء رفعه لا اثبات
رفعه او ما يلزمه ومن هذا يعلم حال الشق الثاني من الترديد وقال رحمه الله ثم قولهم
الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد به كما هو الظ
ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح قوله فلو اجتمعا
في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وان اريد
به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فممنوع اقول يجوز ان يراد به ان القبول لا
يتصور ان يكون سببا للوجوب ضرورة احتياج المعلول لامكانه الى الفاعل فلا
يمكن ايجاب القبول من جهة القابلية فيثبت امتناع الوجوب اذ لا واسطة بين
امكان الايجاب وامتناع الايجاب فاذا ارتفع احدهما عن المحل بالنسبة الى محل
فيه ثبت الآخر بالضرورة فيصح تفريع قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وقال رحمه فان قلت هب ان القبول
ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو
اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة من جهة واحدة
سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالته قلت الفعل والقبول انما يحملان
على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون المفهومين المتنافيين
محمولين عليها اشتقاقا ان يحملا على تلك الذات بالمواطاة حتى يلزم صدق قولنا
الذات موجبة في الجملة والذات ليس بموجب اصلا فيلزم التناقض وقولنا الذات

باعتبار

باعتبار قابليته غير موجب بمجرد عبارته وليس المقصود الا ان القبول غير موجب
اي ليس منشأ الوجوب انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلانه قد صرح قبيل هذا
بانه لا محذور في ان لا يكون القابلية سببا لامكان وجوب المقبول في القابل
اذ ح لا يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية وانما المحذور فيما اذا كانت
القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ ح يلزم المنافاة الخ
واما ثانيا فلان الذات لما كانت متصفة بالفعل والقبول اللذين هما سببان
للوجوب وغير الوجوب كانت ذات الفاعل من جهة فاعليته موجبا وذات
القابل من جهة قابليته غير موجب بالضرورة فاذا كانت ذات الفاعل هو ذات
القابل من جهة واحدة بالنسبة الى شيء واحد يلزم اجتماع المتناقضين بل
حمل المتناقضين على ذات واحدة من جهة واحدة بالمواطاة نعم ينبغي وهو
ان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات فيجوز ان يكون قابلا لصفاته
باعتبار وفاعلا لها باعتبار آخر فلا يثبت نفي الصفات الحقيقية عليه تعالى كما هو
رأي الاشاعرة لكن يلزم كونه تعالى موجبا بالنظر الى صفاته لا مختارا اما بالنسبة
اليها كما سبق تفصيله في الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه
الا الواحد قال وكذلك الحاصل في الفصل التاسع في ابطال مذهبهم في نفي الصفات
الزائدة بعد ما فصل بعض تفصيل ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا
بان المبدأ الاول لو كانت له صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لكانت
تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك
العلة لا تخ من ان يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان كان الاول لزم كون
الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانه مح وان كان غيره
لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا باطل والجواب انا نختار ان
ذات المبدأ علة لها ولكن لا نم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا
لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الاول واحدا من جميع

الوجوه وهو مم فاتك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية
ويمكن ان يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق علتها غير المبداء الاول مما هو
معلول له واستحالة احتياج الواجب الى غيره في صفته ممنوعة فان الدليل انما قام
الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه
وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه حجة اصلا انتهى كلامه اقول
الجواب الاول هو الذي تعزز عليه راي الاشاعرة بل اكثر اهل الملل وليس من
مخترعاته واما ما تفرد به من اختيار الشق الثاني من الترديد على طريق البحث
دون التحقيق فمما لا ينبغي ان يتفوه به لان من الصفات ما لا يتصور ايجاد
المعلول بدونه بل يتوقف الايجاد عليها كالحيوة والعلم والقدرة فلو كانت
علة تلك الصفات على تقدير كونها موجودات كما هو المفروض غير المبداء
الاول من معلوله يلزم الدور حتما لاحتياج المعلول المذكور الى تلك الصفات
واحتياجها في الغرض المذكور الى ما فرض علة لها وهو بين الاستحالة فقوله
واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر الخ في حيز السقوط
نعم حق ان الواجب لذاته مفتقر الى غيره في صفاته الاضافية وفاقا ولا
ولا يخفى انه شتان ما بينهما ثم قال متصلا بما سبق فان قلت صفته تعالى صفة كمال
فلو احتاج في صفته تعالى الى غيره لزم استفادة صفة الكمال من غيره قلت ما ذكرته
عين الدعوى معبرا عنها بعبارة اخرى وما الدليل عليها اقول بعد ما سبق
ان احتياج بعض الصفة الحقيقية في وجودها لغير المبداء الاول الذي هو من
معلولاته تعالى يستلزم الدور لو احتاج الواجب تعالى في صفاته العلى الى غيره لزم استكمال
ذاته تعالى من غيره ومع قطع عن ذلك الغير يتطرق اليه النقصان والعقل موافقا
للنقل حاكم بانه لا يتطرق سرادقات قدسه شائبة نقصان في ذاته تعالى في
صفاته كيف لا ان هو واجب الوجود معدن لكل كمال ومتبعد عن كل نقصان كما
لا يخفى وهو من اقوى الدلائل على ان صفاته العلى لا تكون معلولة لغير ذاته تعالى وملخصه

ان المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لاستلزامه النقصان في حد ذاته
واستكماله تعالى من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره فان قيل فيه بحث
اما اولا فلان ذاته تعالى لو كانت علة لصفاته لكان المجموع المركب من الذات
والصفة ممكنا محتاجا الى العلة فلا بد له من العلة وقد ثبت ان علة المركب
هو علة الجزء ايضا فيلزم ان يكون الذات معلولة وهو بين الاستحالة واما ثانيا
فلانه اذا كان للواجب تعالى صفة زائدة قائمة بالذات كان هناك مركب من
الذات والصفة فيكون الواجب بالوجوب الذاتي جزء من المركب وقد بين في جواز
الوجوب الذاتي استحالته قلنا اما الجواب عن الاول فلان علة المجموع المركب
انما يجب ان يكون علة لكل جزء اذا كان اجزاء المركب كلها ممكنة واما المركب من
الواجب والممكن فليس كذلك اذ الصادر عن العلة في الحقيقة هو الجزء الممكن فقط
وعن الثاني فلان امتناع كون الواجب تعالى جزء من غيره اذا حصل للمركب وحدة
حقيقية ينفعل كل جزء بالتركيب ولا يكون المركب من الواجب بالذات والصفة
القائمة به الا اعتباريا وربما ناقش بمنع كون مثل هذا المركب اعتباريا وسنده
السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة العارضة لها ودعوى انه ماهية
اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان بين انها اعتبارية قال
ذلك الفاضل الفصل العاشر في ابطال قولهم المبداء الاول لا تركب بحسب العقل من
جنس وفصل والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان الاول هو المسلك العام
الذي يدل على نفي التركيب عنه تعالى مطلقا سواء كان من اجزاء متمايزة في الخارج او
او من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب لذاته من اجزاء سواء
كانت متمايزة في الخارج او في الذهن لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده
الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشيء وان كان ذلك الشيء ولكن كل واحد واحد
من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه
كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير

بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوابه ان ثيال ليس معنى كون الاجزاء
العقلية اجزاء الماهية الا ان العقل ينتزع من بعض الذات البسيطة مع قطع النظر
عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعددة
يسمي اعمها جنسا واخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذهن
بحسب معانيها ووجوداتها ايضا الا انها صور شئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد
فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يمكن ان يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه
مفهومات متعددة محمولة عليه فان اريد احتياجه الى الغير في ذاته ووجوده بهذا
القدر فلا نم استحالته واستلزامه للامكان وان اريد معنى آخر فلا بد من بيانه
حتى يتكلم عليه انتهى كلامه **اقول** ان هذه الصور العقلية التي سميناها الاجزاء
العقلية متغايرة بحسب الماهيات والمفهومات وهو ظاهر كما صرح به قدس سره
في حواشي المطالع ومتحدة بحسب الوجود لصحة الحمل بين الاجزاء العقلية والمركب
منها فوجودهما واحد ومفهوماهما متعدد فوجودهما غير ماهيتهما ووجود الواجب
عين ماهيته على ما حققوه فكيف يتركب الواجب الوجود من الاجزاء العقلية وايضا قد
ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية ومعنى ذلك انه محض بسيط لا تحلله
العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود ولا الى اجزاء عقلية والا لا يكون
وجوده عين ماهيته على ما قررناه الآن وعلى هذا التقرير لا يجوز ان يتركب الواجب
لذاته من امرين متساويين فلا يرد عليه قول ذلك الفاضل انه على تقدير تمامه انما
يدل على انه لا يجوز ان يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب
من امرين متساويين ولا يخفى ان هذا القول منهم لا يصادم قواعد الاسلام بل فيه مبالغة
في التنزيه فالرد عليه والتعرض له قليل الجدوى جدا **قال رحمه** المسلك الثاني
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا في ماهيته لان كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية
لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل لتميزه عن غيره فلا

يكون

يكون مركبا في العقل وجوابه ان ما ذكر مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان
والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل لوجوبه
ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب انتهى كلامه **اقول**
قد سبق ان الواجب لا يمكن ان يكون مركبا من الاجزاء العقلية والا يلزم ان
يكون وجوده زائدا على ماهيته وهو باطل ويسقط به ايضا ما قيل من ان عدم مشاركته
لشئ من الماهيات في ماهية لا يدل على انه لا جنس له لجواز ان يكون له جنس منحصر في
نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل **قال** ذلك الفاضل الفصل
الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود المبدأ الاول عين ماهيته تعالى
الى آخر كلامه **اقول** هذا الفاضل وان عنون هذا الفصل بتعجيزهم عن اثبات
مدعاهم وفصل بما لا يسع هذا المختصر لتفصيله لكن من نظر كلامه وتأمل من اوله الى
آخره يتضح له انه ابدا لا يلزم المتكلمين على هذه الدعوى فعنوا انه يأتي مضمون
تقريره ومن تردد فيه فعليه ان ينظر فيه كيف لا وقد حقق اكثر المحققين من متأخري
المتكلمين ان وجود الواجب عين ذاته تعالى وكتب الكلام مشحونة بدلائله اليقينية كما
هو غير خفي على اهله ولا يخالف قواعد الاسلام حتى نقض مقصودهم كما صرح به
هذا الفاضل فعدم التعرض لهذا المبحث في صدد ابطال مذهبهم اولى من التعرض له
فلعل من تعرض لامثاله في صدد ابطال مذهبهم انما تعرض لتكثير اوراق الكتاب
ليعد ذلك تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق **قال** ذلك الفاضل الفصل
الثاني عشر في تعجيزهم عن اقامة الدليل على انه تعالى ليس بجسم والذي عول عليه
الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شئ من
الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شئ مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب
اما ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة فظ واما انه متكثر بالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فلما تقرر من مسلكاتهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم

بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى او بالكم انما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكل
فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوبه بالغير وجوابه
انا لا نم انه منقسم كالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت
فساده مما سبق بل هو امر بسيط في نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لا من الهيولى والصورة
ولا من الاجزاء التي لا تتجزى كما قال به عظيمهم افلاطون واما الانقسام بحسب الكم الى اجزاء
مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا
انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب
هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه انتهى كلامه اقول فيه بحث
اما اولا فلانه لو تم ما ذكره في الجواب لكون تعجيز المتكلمين عن اقامة الدليل على انه
ليس بجسم ايضا فلا وجه لتخصيص التعجيز بالحكماء مع ان مقالتهم لا تخالف قواعد الاسلام
واما ثانيا فلان الجسم على هذا التقدير الذي قرره وان لم تكن اجزاؤه موجودة بالفعل
الا انه يقبل الانقسام اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده فيكون قبول الانقسام
منتهيا الى اجزاء لا تتجزى ويتركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني
صاحب الملل والنحل واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة
الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء
لا يمكن فرض انقسامه ولا شك ان جواز قبول الانقسام انما يمكن فيما يجوز فيه التأثير
وقبول الانفعال من غيره والواجب لذاته متعال عنه غير قابل له فلا يكون الواجب
جسما واما ثالثا فلان المعول عليه عندهم في ابطال كونه تعالى جسما انه لو كان جسما
لكان متحيزا البتة واللازم بط بدلائل تعيينه كما صرح به في موضعه

تم

[illegible]
في اواسط جمادى الاولى سنة
تسع وخمسين وستمائة

18

عن النبي صلعم انه قال على المنبر اشعر كلمة قالتها العرب
كلمة لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل

اي اصدق كلام وخير شعر لما فيه من
نفي ما سوى الله تعالى والعقل
والنقل شاهدان عليه منه

ابو عقيل لبيد بن ربيعة بن مالك
بن جعفر بن كلاب ابن عامر المشهور
في الآفاق له صحبة وشرف في
الجاهلية والاسلام قيل لم يقل
شعرا بعد الاسلام وقيل قال
هذا البيت الحمد لله الذي
لم يأتني اجلي حتى لبست
من الاسلام سربالا وقال
عند النزع لكل جديد لذة
غير انني وجدت جديد الموت
غير لذيذ وتمام البيت
وكل نعيم لا محالة زائل وبعده
وكل اناس سوف تدخل بينهم
دويهية تصفر منها الانامل
والتصغير للتعظيم نزل الكوفة
ومات سنة احدى واربعين وله
مائة واربعون سنة عقيل بفتح العين
المهملة وكسر القاف ولبيد بفتح اللام
وكسر الباء الموحدة والدال
المهملة منه

من معناه ابتداء الغاية المراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية
هي النهاية وليس لها ابتداء وبهذا ظهر معنى قولهم الى لانتهاء الغاية كذا ذكره
الشارح في التلويح واعترض عليه بان نهاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء
والشيء انما ينتهي بضده فنهاية الشيء ضده فكيف يكون جزءه بل انما يطلق
على اخر جزء منه للمجاورة بينه وبين النهاية ذكره ان تقول غاية ما في الباب ان يكون
مجازا في المرتبتين ومثله غير عزيز
حسن چلبي

[illegible]

قيل كلمة كل ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك توجب الاحاطة وهي
من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خواص الاسم
فاذا اضيف الى المعرفة يوجب عموم الاجزاء واذا اضيف الى النكرة يوجب احاطة الافراد
فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع الافراد الى آخره كل كذلك ولا يصح كل تفاح
حامض لحلاوة بعض منه واذا تضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه
كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون منفردا
وذلك في الافعال
نقل من التحقيق في الاصول

استفهام للمكان اي مكان يكون ام لا قلنا ان المكان فعال من كن ومنه تمكن اذا ثبت
في المكان وليس مفعلا من كان يكون فالميم ذا اصل ولذلك يقال في جمعه امكنة
جار بابا [illegible]

ان قيل ما الفرق بين العلم بالشيء وملاحظته قلت العلم حصول صورة الشيء في العقل
والملاحظة استحضار تلك الصورة وكلما تحقق الاستحضار تحقق الحصول وليس كلما تحقق
الحصول بدون العكس
حاشية قنالي زاده
رحمه الله

معنى خرافات الاوهام الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا كان اسمه خرافة واستهوته الجن
فكان يحدث بما رآه فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له
حسن چلبي

عباد بن [illegible]

عُباد بن عباد اردت ان احج فاتاني ابن عون فقال احفظ عني خلتين
16 عليك بحسن الخلق والبذل فرأيته في المنام كان حماد ابن زيد اتاني بخلتين
فقال اهدا اتى اليك ابن عون فقلت قومهما قال ليس لهما قيمة عبد العزيز
بن ابي رواد جاورت هذا البيت ستين سنة وحججت ستين حجة
فما دخلت في شيء من اعمال البر فخرجت فحاسبت نفسي الا وجدت
نصيب الشيطان فيه اوفر من نصيب الله تعالى روضة

الفهم والحفظ لا يجتمعان على الكمال فان الفهم
يستدعي مزيد الرطوبة في الدماغ والحفظ
يستدعي مزيد اليبوسة فيه والجمع بينهما محال
سعد شريف

اليوم المدة من طلوع الشمس الى غروبها عرفا
ومن طلوع الفجر الثاني الى غروبها وهو الوقت
لغة ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا
من عصر الكواشي

اليتامى جمع يتيم على وزن فعيل وهو من الانسان من مات ابوه
ولم يبلغ ومن البهائم من لا ام له ومن الدر من لا اخ له
صاحب [illegible] الشافية

[illegible] المهلب بن ابي صفرة الازدي كان [illegible] ابو سعيد الامير [illegible] الازدي [illegible] الكلبي [illegible] وسكون الزاي والذال [illegible]

[illegible] ابو عبيدة [illegible] ومن [illegible] الكنز [illegible]

20

[redacted]

رسالة القضاء والقدر
لمولانا كمال پاشازاده
جزاه الله عنّا ما
افاده

مطلب فيما يتعلق بالقضاء والقدر

روى عن ابن عمر رضه ان رجلا قام النبيه فقال يا عبد الرحمن ان قوما يزنون
ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان
ذلك في علم الله فلم نجد بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى
انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلها والحاصل ان علم الله تعالى واخباره بوجود شيء
او عدمه لا يوجب وجوبه ولا عدمه تحت قدرة ان علق عليه لان الاخبار
على الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه
تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره او تركه باختياره
ففعله او تركه باختياره اصل والجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع الجاء بان يودي
الى القسر والالجاء بل يتبع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة
فان فيها نجاة عن شكوك في بحث القضاء والقدر فان ضلالة الجبرية
انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم
تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر
تابعان للمعلوم فعلى اي نوع وحيثية يقع المعلوم في الخارج في الزمان
المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقصورا
عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعلم فافهم

الفرق بين القضاء والقدر ان القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ اجمالا
والقدر تفصيل قضائه السابق بايجادها في موادها الخارجية وقيل القضاء
هو الارادة الازلية والعناية المقتضية الالهية بنظام الموجودات على ترتيب
خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها الخارجية

ذكره الامام في شرح
المصابيح

بسم الله الرحمن الرحيم — وبه نستعين

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام ، بالقدرة والاختيار ، وكلف بني ادم ، بالاحكام المنتظم على وجه الاحكام ، من غير اكراه ولا اجبار ، وقدر في الازل وقضى سلب منا الارادة والرضا ، وكتب علينا ومالنا وختم بالسعادة والشقاوة ما آتانا بلا الجاء ، ولا اضطرار ، والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد المختار ، وعلى اله الاخيار ، وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ، ما تقاطر الامطار في الاقطار ، وتواتر الادوار في الاعصار ، وبعد فان مسئلة القدر والجبر من مهمات المسائل وامهات الاصول ، وقد ذل في مباديها اقدام الافهام ، وضل في بواديها عقول الفحول ، وانا اريد ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه بما يوافق المعقول ويطابق المنقول ، فنقول ان الله جل وعلا بقديم علمه المتعلق بالاشياء تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وبتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدثان وبموجب ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التي تفيض بها ما رجحته الارادة من وجود الماهيات وكمالاتها في الاعيان اوجد الاشياء مرتبة ترتيبا حكميا لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير لا لانه لا قدرة له على التحويل والتبديل والا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته وذلك عجز تعالى شانه واما قلنا والا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته لان الممكن كايمان ابي جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه وتقديره عدمه عن حد الامكان لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد ما علم الله وقدر موته على الكفر مقدورا له يلزم المحذور المذكور قطعا فان قلت اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه جهلا امتناع ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما علم الله عدم وقوعه لا ان لا يمكن كما ان موجب استحالة الكذب على الله هو ان لا يقع ما اخبر الله

بعدم

بعدم وقوعه لا ان يكون وقوعه ممتنعا لان المستلزم للمحذور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشيئين وقوعا لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا الا ترى ان عدم العقل الاول على راي الحكماء متعلق بعدم الواجب بحيث يستلزم وقوع احدهما وقوع الاخر مع ان عدم الواجب ممتنع لذاته وعدم العقل الاول ممكن بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم ان يكون استحالة ما سواء كانت تلك الاستحالة من ذاته او غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال محالا ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشاء استحالة ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كايمان ابي جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه جهلا فان قلت اليست الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون المستحيل مقدورا للعبد قلت لا كيف وما مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة ان كل ما لم يقع وجوده او عدمه لا يقع الا بعد ما وجب ونقال لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الاخر وبالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة واما ان ذلك بسبب علمه وتقديره فلم يثبت بل المعقول عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا منعا والا انعكس امر الاصالة والتبعية وتوضيح ذلك انه علم موت ابي جهل مثلا على الكفر وقدره لانه امات على الكفر في الواقع لا انه مات على الكفر لانه علم موته على الكفر وقدره وقد نبه على هذا المعنى الفاضل المحقق نصير الدين الطوسي في قول عمر الخيام بيت من مي خوارم هركه چو من اهل بود ، مي خوردن من بنزد او سهل بود ، مي خوردن من حق ز ازل مي دانست ، گر من نخورم علم خدا جهل بود ، لتوله بيت

گفتني كه كنه بنزد من سهل بود ، اين نكته بگويد انكه او اهل بود ،
علم ازلي علت عصيان كردن ، نزد عقلا ز غايت جهل بود ، و
تفصيل ما نبه عليه ذلك الفاضل هو ما قيل ان العلم تابع للمعلوم بمعنى انهما يتطا

بقا

والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار
انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا اذ لا يتصور
ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان
هو في حد نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا
لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما ومن ههنا يتبين ان من عمدة الشبهة التي
تمسك بها الامام ثم قال ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا
على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها وقد ضل واضل وكذا من قال وللقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم
بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون
او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع مسئلة يناسب ذكرها لمساق الكلام
في هذا المقام وهي انه لا يقع الطلاق بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع بانت
طالق في علم الله تعالى لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى
بخلاف مشيته فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة لها ولما لم يصح معنى
التعليق في الثاني فالمراد المعنى التشبيهي للاستعمال كما في زيد في نعمه و
لا حاجة الى التجوز في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بمشيته متعارفا دون
التعليق بالعلم لا ما سبق الى بعض الاوهام من ان ذلك لان مشية الله متعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فاما علمه تعالى فمتعلق بجميع الممكنات والممتنعات اولا
ما ثبت لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تامل واجاد والله الهادي الى سبيل
الرشاد والذي نسب الى ابي الحسن الاشعري من الاستدلال على وقوع
التكليف بالمحال بان قال ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا
فان آمن ينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال فايمانه والامر بالايمان ح يكون تكليفا
بالمحال محول والاستدلال على المطلب المنقول وجه معقول مذكور في موضعه فان قلت

مطلب لائمة

محال

علمه تعالى بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتا حال وجوده ولا موت له على
الكفر وقتئذ فكيف يصح تعليل الواقع بما لم يقع بعد قلت علمه تعالى ليس زمانيا
فلا تاخر زمانا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة التاخر والتقدم
الزماني انما يجري بين الزمانيين بل تنزل كل الحوادث وجميع الممكنات واقعة
نظرا اليه تعالى والى علمه المنزه عن النسب الزمانية في ازمنتها المخصوصة واوقاتها
المحدودة ولا منتظر بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه
احكام تقلب الملوان ويتفاوت عنده حال متى بالمضي والاستقبال وكذلك
قال المحققون من الحكماء ان علمه تعالى حضوري وارادوا بذلك الحضور وجود
المعلوم في الخارج فان قلت فهل يلزم ح ان لا يكون الاشياء قبل وجودها
معلومة له تعالى قلت ان اريد بالقبلية القبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد
نبهت على سند المنع قبيل هذا وان اريد القبلية الذاتية فالمذكور غير محذور
فان غاية ما يلزم منه ان لا يكون علمه تعالى علة لوجود معلوماته ولا فساد فيه فان قلت
فكيف الحال في المعدومات التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت
انهم يقولون لها وجود في المبادي العالية وكفى ذلك الوجود حضورا في حقها
وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي مجالا فوق مجالنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه
ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين
بن الفضيل وقال له اشكل علي قوله تعالى كل يوم هو في شان وقد صح ان القلم
جف بما هو كائن الى يوم القيامة فقال الحسين انها يعني التي ذكرت في قوله تعالى
كل يوم هو في شان شؤون يبديها لا شؤون يبتديها فقام عبد الله وقبل راسه
ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب على ما قررناه مما سبق من انه
لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل ما له حظ من الكون كائن بالنظر
اليه تعالى في وقته المخصوص انما الانتظار بالنسبة الى من يتقيد بتقيد مضى وههنا دقيقة
انيقة وهي ان قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين اخبار عن شان الابتداء وقوله تعالى

سؤال وجواب

مطلب شؤون يبديها لا شؤون يبتديها

والذين كفروا الى جهنم يحشرون اخبار عن شان الابداء فافهم والمصير الى التجوز
في الاحاطة او في جهنم من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن واعلم ان جفاف
القلم عبارة عن الفراغ عن التقدير وثبت المقادير على طريقة التمثيل والتصوير
فان الكاتب انما يجف قلمه بعد فراغه عن كتابته وفي قوله الى يوم القيمة اشارة
الى ان حكم التقدير لا يتجاوز الكائنات في عالم الكون والفساد وعلى وفق هذا
ورد جواب كعب رض لعمر رض حيث قال ويحك يا كعب حدثنا من حديث الآخرة
فقال يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القرطبي
في تفسير سورة الكهف وكان في قوله تع يوم نطوي السماء كطي السجل اشارة
الى ان حكم القضاء والقدر ترتفع ذلك الوقت الذي ينتهي عنده احكام عالم الكون ل
والفساد ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال عم لام حبيبة رض
لما سمعها تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله وبابي ابي سفيان و
باخي معاوية قد سالت الله لآجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة
لن يعجل شيئا قبل حله ولن يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سالت الله ان يعيذك
من عذاب النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع
ما قيل العذاب مقدر كالاجل فكيف ندب الدعاء في الاول دون الثاني واجيب
بان الكل مقدر لكن دعاء النجاة من العذاب عبادة دون زيادة الاجل فان قلت
اذا كانت الآجال مضروبة لا يتقدم على اوقاتها المعينة ولا يتاخر عنها فما وجه
قوله عم الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار قلت وجهه ظاهر
فان مدلوله ان الصدقة والصلة من جملة الاسباب التي قدر الله تع زيادة العمر بها
ولا دلالة فيه على زيادة العمر بتاخير الاجل عن حده المضروب وما في الكشاف عن
كعب انه حين طعن عمر رض قال لو ان عمر رض دعا الله تع لأخر في اجله فقيل لكعب اليس
قد قال الله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد
قال الله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره شيئا الا به واستفاض على الالسنة

اطال

اطال الله بقاءك وفسح في مدتك وغير ذلك وما اشبهه مردود بنقض الحديث
السابق ذكره والمذكور في قوله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره مطلق
الزيادة والنقصان لا الزيادة على حد مضروب عند تقدير الاجال والنقصان
عنه فلا ينافي مدلول الحديث المذكور وتفصيل ذلك ان قوله تع وما يعمر من معمر
من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد الآبري انه يرجع الضمير في قوله
ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التسامح في العبارة
ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بصحة ان المعمر
اي الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على
الاول وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر
لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المحدودة والاعوام الممدودة ولا خفاء
في ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب فافهم
هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب احياء بعض الطوائف حبس النفس ويتضح وجه
كون الصدقة سببا لزيادة العمر وعلى موجب كلا النظرين لا دلالة في النص المذكور
على ان التقدير سبب لعدم تغير الامور المقدرة كما توهم الامام البيضاوي حيث قال
في قوله تع ومكر اولئك هو يبور يفسد ولا ينفذ لان الامور مقدرة لا يتغير كما دل عليه
قوله والله خلقكم الآية واما فساد ما ادعاه من المدلول فقد سبق بيانه مرارا
واذا تقرر ان علمه تع وتقديره لا يخرج احد طرفي الممكن عن حد الامكان وحيز
القدرة فالعبد غير مجبور على افعاله التي يكسبها وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها
بسبب علمه تع وتقديره كما زعمه المجبرة وتبعه من تبعهم بلا تدبر كالامام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله تع وما كان اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء في علم الله
وقضائه فلذلك لا ينفعهم امثال هذه الآيات العظام وحيث قال في تفسير قوله ان
الذين حقت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون من سورة يونس اي لا يكذب كلامه ولا ينقض
قضاؤه ثم قال في تفسير قوله تع ولو جاءتهم كل آية فان السبب الاصلي لايمانهم وهو تعلق

ارادة الله تعالى مفقود حيث قال في تفسير قوله وفريقا حق عليهم الضلالة من
سورة الاعراف بمقتضى القضاء السابق وعلى وفق هذا ورد ما روي ان عمر رض
اتي بسارق فقال ما حملك على السرقة قال قضاء الله وقدره تعالى فقطع يده وحسمت
ثم اتي به فجلده فقال قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على الله تعالى ومما
يشهد ببنيان ما حققناه من ان علمه تعالى وتقديره لا يخرجان العبد الى حيز الاضطرار
ولا يبطلان الاختيار ما روي ان شيخا من اهل الشام حضر صفين مع علي رض
فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله وقدره
فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء من الله تعالى وقدر فقال الشامي فعند
الله تعالى احتسب عنائي يا امير المؤمنين وما اظن ان لي اجرا في سعيي اذا كان الله تعالى
قضاه علي وقدره فقال رض ان الله تعالى قد اعظم الاجر على مسيركم وانتم سائرون
وعلى مقامكم وانتم مقيمون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
ولا عليها مجبرين فقال الشامي وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما
كان مسيرنا وانصرافنا فقال رض ويحك يا اخا اهل الشام لعلك ظننت قضاء حتما
لازما وقدرا قاهرا جازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد و
الوعيد والامر من الله تعالى والنهي وما كان المحسن اولى بثواب الاحسان من المسيء
ولا المسيء بعقوبة الذنب من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان
وخصماء الرحمن وشهداء الزور وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر عباده
تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا ولم يرسل الانبياء لعبا ولم
ينزل الكتاب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشامي فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان
مسيرنا بهما وعنهما قال رض الامر من الله تعالى بذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا مقدورا
فقام الشامي فرحا مسرورا لما سمع من المقال وقال فرجت عني يا امير المؤمنين فرج

الله

الله عنك ثم انشأ يقول شعر انت الامام الذي نرجو بطاعته
يوم الحساب من الرحمن غفرانا • اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربي بالاحسان احسانا • وقال عمر بن عبد العزيز رح لرجل
سأل عن القدر فقال ان الله تعالى لا يطالب بما قضى وقدر وانما يطالب
بما نهى وامر وهذه الاشارة منه على وفق العبارة السابقة يعني
قول علي رض الامر من الله بذلك وقوله وقد اعظم الله الاجر على مسيركم او
على وفق ما ورد في الكلام من قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة
في سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا
الا كتب لهم به عمل صالح وفي قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من
الخير وما مسني السوء ودلالته ظاهرة على ان التقدير ليس بلزوم فانه لو كان
نصيب على كل شخص من الخير والشر بقدر الحبة لا يحتمل الزيادة والنقصان
لما كان للتعليق المذكور وجه صحة وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تاثير
بجعل المقدر على حد معين خيرا كان او شرا حتما مقضيا لم يكن بد من حصول
المقدر لمن قدر له نفعا كان او ضرا ووصوله اليه مكروها كان او مرضيا
فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل في جلب نفع ودفع
ضرة عالما كان باسبابها او جاهلا واللازم منتف بما دل عليه النص المذكور
من تفاوت الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب
من الشرائط التي لا بد من عدمها في حصول ما قدر له من الخير والشر على حد
معين لانا نقول على تقدير كل شيء لا بد من حصول العلم بالاسباب له او
عدم حصوله فيعود الالزام قطعا ومما يدل على ما تقدم من التفصيل وانه
لا يقبل الرد ولا التأويل ما روى الترمذي عن ابن عباس رض ان النبي عم
قال لما اغرق الله فرعون قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل
وانا من المسلمين قال جبرائيل فلو رأيتني يا محمد وانا آخذ من حال البحر فادسه

في فيه مخافة ان تدركه الرحمة وقال ابو عيسى هذا حديث حسن وفي التفسير
روى ابن عباس رض عن النبي عم انه قال لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه
جبرئيل فحشا فاه التراب خشية ان تدركه رحمة الله تع ووجه الاستدلال
انه لابد من ان يكون للكائنات قبل حدوثها تقدير لا يقبل التغير او لا يكون
وعلى الاول لابد من ان يكون ما يلزم ذلك لزوما بينا وهو ان يكون الكد
في الرد والدفع بفعل معلوما لجبرئيل عم او لا يكون والثاني بين البطلان وكذا
الاول اذ لا يليق بشأن عاقل فضلا عن شانه عدم العمل بموجب العلم
خصوصا في مثل هذا المقام فتعين الثالث فتم المرام قوله لعلك ظننت
قضاء حتما لازما انه يعضده ما روي في المصابيح عن انس رض انه قال
كان رسول الله عم يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك
فقلت يا نبي الله امنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا قال نعم ان
القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء قال قلت اليس
الحذر لا يغني من القدر كما ورد في الحديث النبوي قلت نعم ومع ذلك لابد
من الحذر ولذلك قال عم فر عن المجذوم فرارك عن الاسد وقد نهي في
كتاب الله تع عن القاء النفس في التهلكة وفي الفتاوى الظهيرية رجل كان
في بيته واخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عم
عن الحائط المائل وذكر في الغاية انه عم مر بحائط مائل فاسرع في المشي
فقيل يا رسول الله اسرعت فقال اخاف موت الفوات اي موت الفجأة و
السر في ان الحذر لا يغني من القدر ان القدر على ما قرر فيما سبق على وفق الواقع
فكل ما يقع فهو المقدر فلا مجال للتبدل ولا احتمال للتحول والى هذا اشير في جوابه عم
بقوله فراري من قضاء الله حين قيل اتفر من قضاء الله ولقد احسن من قال
على وفق الاشارة الواردة فيما ذكر من الخبر عن خير البشر الحذر لا يمنع من
القدر بل يرفع البشر الى المقدر من الخير والشر وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعا

اذا

اذا قضى الله تعالى لعبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة وفي الكشاف
روى ان ملك الموت مر على سليمان عم فجعل ينظر الى رجل من جلسائه
فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كانه يريدني قال سليمان عم
ان تحمله على الريح وتلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عم
كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو
عندك ومن ههنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي بالحديث المذكور حيث
قال في تلك الحديث تفسير قوله تع وما اغني عنكم من الله من شيء مما قضى عليكم
مما اشير به اليكم فان الحذر لا يمنع القدر لم يصب المحز ومبنى تفسيره على
ان يكون ما قضى حتما لازما وقد مر فساد ذلك المبنى فالوجه في تفسير تلك
الاية ما ذكر في التيسير اي لا ادفع ولا ارفع ان كان الله اراد بكم شيئا
من ذلك وكذا ظهر عدم اصابته في تفسير قوله تع قاتلوا في سبيل الله
حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت ليس بمخلص وان القدر لا محالة
واقع امرهم بالقتال وليس في سياق ما ذكر وهو قوله تع الم تر الى
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم احياهم الاية بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص اصلا في شخص من
الاشخاص وفي وقت من الاوقات فان قلت اليس صح حديث
ام حبيبة السابق بيانه دلالة على ان في تقدير الاجال والارزاق في
الازل قضاء حتما لازما قلت لا لان ذلك التقدير حين يؤمر الملك
عند نفخ الروح باربع كلمات لا في الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء
الازلي حتما لازما وتفصيل التقدير المذكور على ما روي في الصحيحين
عن ابن مسعود رض انه عم قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين
يوما ثم تكون علقة ثم تكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك
فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقي

او سعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد منه مدة الحيوة وهو
يتبع الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في تلك المدة واخر السعيد عن الشقي
حتما للمكتوب بالخير وانما قال شقي او سعيد ولم شقاوته وسعادته
لان المراد تقدير انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك مما ذكر
لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد باختلاف
الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار الغالب و
من لم يتنبه بهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولا عن الظاهر واياك ان تظن
في قوله حلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لازما دلالة على
ثبوت الحكم في الجملة في التقدير الواقع بكتابة الملك والولد في بطن امه
لانا قد اسمعناك مرارا وقرعنا سمعك سرا وجهارا ان سبق التقدير
ان منع المقدر فلا يصح ملزما حلا دلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما
ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لابد من وصوله اليه سواء
سعى في تحصيله او لم يسع وان الجد لا يزيد بالجد على ما افصح عنه في المثنوي
المولوي حيث قال بيت رزق تو بر تو ز تو عاشق تراست
رو توكل كن ملرزان باو دست • گر ملرزاني بيايد بر درت •
ور بلرزاني دهد درد سرت • كيف ولو كان الامر على ما ذكره
الشارح على ما زبر لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من
فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسن الشيباني على انه
من الفرائض فالحق ما اشار اليه البعض بقولهم بيت گر نشيني وصيد قوت كني
دست وپايت چو عنكبوت كني • ولا متمسك للمجبرة النافين للتكليف
والقدرية المنكرين للقدر في قوله عم ما منكم من احد الا قد كتب مقعده
من النار ومقعده من الجنة فان يقال ان السعادة والشقاوة لو كانتا
مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التغير والتبدل لم يكن التكاليف والاعمال

مفيدة

مفيدة فان من كتب مقعده من النار لا يخلصه عنه ايمان وخلوص بهذا التفصيل
تبين فساد ما قيل احتج اصحابنا بقوله تعالى الا من سبق عليه القول في اثبات
القضاء اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول مشعر بان
كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو كقوله عم السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه انتهى واياك ان تتوهم ان في قوله ولو شئنا
لاتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
دلالة على تسبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير الازلي كما سبق الى وهم
القاضي البيضاوي حيث قال في تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم
المشية المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر كناية
عن اقتضاء الحكمة اياه فمعنى قوله تعالى ولكن حق القول مني ولكن اقتضى الحكمة الالهية
خلافه وكذا سبق الكلمة في قوله ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى
لقضي بينهم كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الازلي من الاحكام اي لو
لا مقتضى الحكمة الامهال لقضي بالاستيصال فلا دلالة في هذا المقام على ان التقدير
في ازل الازال تاثيرا في الاحوال والاجال وسياتي من الكلام ما يتعلق بهذا
المقام وبه تندفع بعض الاوهام بعون الملك العلام واما الجواب الذي ذكره الامام
البيضاوي في شرح المصابيح وهو ان الله تعالى دبر الاشياء على ما شاء وربط
بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان يقدر على ايجاد الجميع ابتداء
بلا اسباب ووسايط كما خلق المبادي والاسباب لكنه امر اقتضته حكمته و
سبقت به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل الجنة قدر له ما يقربه اليها
من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب
والانه قلبه لقبول الحق وارشاده لتمييز بين الحق والمبطل ومن قدر انه من
اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات
ولم تغن النذر والايات فاتى باعمال اهل النار واصر بها حتى طوي عليه صحيفته

عمره وكان ما يدخله النار هلاك امره وهو معنى قوله وكل ميسر لما خلق له
فلا شقي عليلا ولا يروي غليلا كما لا يخفى على ذوي الفهم المتأمل في معقد التمسك
ومعقد الوهم واذا تحققت ان التقدير الازلي لا يلجئنا الى ما فعلناه من الخير و
الشر ولا يضرنا الى ما عملناه من الطاعة والمعصية فقد عرفت يقينا انه لا مساغ
للاعتذار عن الذنب الصادر بالاختيار والرضى بان يقول انه كان مكتوبا علينا
في الازل فلا يستحق اللوم والتبعة في العمل فلا تظنن ان جواب آدم عم لموسى عم
من هذا القبيل وتفصيله على ما روي في المصابيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض
انه عم قال احتج ادم وموسى عند ربهما فحج ادم موسى عم فقال موسى عم انت
ادم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك
جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال ادم عم انت موسى الذي
اصطفيك الله برسالته وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شئ وقربك
نجيا فبكم وجدت الله تع كتب التوريه قبل ان اخلق قال موسى عم باربعين عاما
قال ادم عم هل وجدت فيها فعصى آدم ربه فغوى قال نعم وجدت كذا قال افتلومني
على ان عملت عملا كتب الله علي ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة قال رسول الله عم
فحج موسى ادم محاجة نفسانية ومكالمة جرت بينهما في عالم المثال وحضيرة القدس
على ما اشير اليه بقوله عم عند ربهما وليس المراد من الكتب في قوله كتب التوريه
كتبها في الالواح التي اعطاها الله تع لموسى عم وذكر كتابه العزيز وصفه وقال
وكتبنا له في الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ لانه كان في
زمن موسى عم وكان موسى عم يسمع صرير القلم ذكره النسفي في التيسير والحديث
مما يتمسك به المجبرة والمعتزلة بنكره وكلا الفريقين على حرف هار من الافراط
والتفريط فان قلت فما وجه جواب ادم قلت تقريره موقوف على تمهيد مقدمة
وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة اجمالية في اللوح المحفوظ على وفق
القضاء الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان ولكون ما في ذلك اللوح من الصور

بقضائنا
صح

الله عم

ادم
صح

اجماليه

اجماليه عبر عنه في القران بام الكتاب اشير الى تجرده من الزمان بقوله عنده
ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحو والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية
وقد عبر عن هذا اللوح في التنزيل بسماء الدنيا وقد وقع الاشارة الى
هذين اللوحين في قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وقال الامام القاشاني في تفسير سورة الانعام وهو الذي خلقكم من طين
المادة الهيولانية ثم قضى اجلا مطلقا غير معين بوقت وهيئته لان احكام
القضاء السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية
عن المشخصات اذ محلها الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل فهو الاجل
الذي يقتضيه الاستعداد طبعا بحسب مرتبة المسمى اجلا طبيعيا بالنظر الى عين
ذلك المزاج الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية
واجل مسمى عنده وهو الاجل المقدر الزماني بحسب وقوعه عند اجتماع الشرائط
وارتفاع الموانع المثبت في كتاب النفس الفلكية التي هي لوح القدر مقارنا
لوقت معين ملازما له كما قال تع فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون الى هنا كلامه فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده هو الاجل
المقدر الزماني منافيا لما قدمت من ان في عبارة عند في قوله تع وعنده
ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة الى الزمان قلت لا لان عند في
القول الثاني ظرف لام الكتاب بخلاف القول الاول فان فيه ظرف لكون
الاجل فيه مسمى لا لنفسه ولا ينافي كونه زمانيا عدم زمانيته وسميته واعلم
ان عبارة الاجمال في كلامنا وعبارة الكلية في كلام الامام القاشاني ليستا
على مصطلح المعقوليين بل المراد منهما ان يكون ذلك المثبت منطبقا على ما هو
الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة
للواقع وهذا التعالية عن قيد متى وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة
الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك الصورة الاجمالية من القضاء

الازلي وأشار ذلك الامام اليه بتوصيف الكلية بالمنزهة عن الزمان و
قس على هذا ما هو المراد من التفصيل وبهذا البيان انكشف وجه
ما قالوا ان انتساخ بعض الاحكام لا ينافي ثبوت الكل في اللوح المحفوظ
على وجه يطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان
الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة
اما ان يختص بحسب الاشخاص واما ان يختص بحسب الازمنة فاذا انزلت
بقلب الرسول فالتي يختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتي يختص
بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت او طويلة
كاحكام الشرائع المتقدمة وقد تخصص بعضها بهما فيختص عمله بشخص معين او
باشخاص معينة في زمان معين فينسخ بانقراض ذلك الزمان ولا ينافي
ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت مؤكدة كذلك والعامة تبقى ببقاء الدهر
ككون الانسان حيوانا مثلا الى هنا كلامه قوله اذا كانت فيه كذلك اجمال
ما قدمناه من التفصيل فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل ومما يوافق
ما قررناه من ان للكائنات تقديرا آخر في لوح المحو والاثبات يتطرق عليه
التبديل والتغيير ما روي في التيسير في تفسير سورة الفاطر عن عمر رض وهو انه
كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فامحه
من ديوان الاشقياء واثبته في ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن هنا تبين وجه حكمة الامر
بالحذر في قوله تع خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس بالتهلكة في قوله تع
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء بني اسرائيل
ليس منشاؤه السفه والحماقة كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير سورة
القصص سبب ذبح الابناء ان كاهنا قال له يولد مولود في بني اسرائيل
يذهب ملكك على يده وفيه دليل بين على ثخانة حمق فرعون فانه ان صدق

الكاهن لم يدفع القتل الكائن وان كذب فما وجه القتل انتهى بل منشاؤه
تصديق الكاهن فيما اخبره عن المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحو
والاثبات فاراد دفعه بمباشرة اسباب الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره
ان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكائن حتما بل قد يندفع واذا تقرر ما قدمناه
فلنسم باحد اللوحين المذكورين بلوح القضاء والآخر بلوح الرضا لكون ما فيه
على وفق الحكمة الالهية فرقا بينهما كيلا يشتبه الحال ولنشرع في اصل المقال
بتقرير وجه الجواب على نهج الصواب اعلم ان تقدير عصيان آدم عم كان
في لوح الرضا بقرينة نسبته الى الزمان في قوله كتبه الله علي ان اعمله قبل
ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر في لوح القضاء متعال
عن النسبة الى الزمان واستدل ادم عم بذلك اي بكون تقدير عصيانه عم
في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكمة الالهية ولا غرو
فان ذلك العصيان كان منشاء لتكميل النشأة الانسانية وسببا
لتحصيل الفضائل النفسانية وعصيانه عم كان مخالفة لامر الارشاد الى
طريق البقاء في دار الخلود لا مخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك
الدار وحقيقة العصيان بحسب اللغة مطلقا لامر لا المخالفة لامر التكليف
خاصة يرشدك الى هذا قول عمرو بن العاص رض لمعاوية رض
امرتك امرا حازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
فلا يتجه ان يقال ان عصيان ادم كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة
ومما يقع على وفق رضاه تع في شيء لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر
الذي كان مخالفه عصيانا تكليفا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم
ان عتاب الله ادم عم في قوله تع الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما
ان الشيطان لكما عدو مبين عتاب تلطيف وتاديب لا عتاب تعنيف
وتعذيب وتنزيله من السماء الى الارض بامر اهبطا منها جميعا تكميل و

وبتعده تقرتب   ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا   وتسكب عيناي الدموع لتجمدا
نظر موسى عم الى تقصيره عم في التدبير وما حصل بسببه من سوء الحال فلام
وتمسك ادم عم بالتقدير وبما فيه من الدلالة الى احسن المآل فحجه واثر تفخيم
الملام فمعنى قول ادم افتلومني على عمل صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكم
ويرتضيه الحق ومثل ذلك لا يكون الا خيرا محضا الا انه عبر عن ذلك
المعنى باللازم وقد كشفنا عن وجه ذلك التعبير القناع هذا هو الوجه
اللائق لشان السائل والمسئول المطابق للمعقول والمنقول لا ما ذهب
اليه الامام البيضاوي حيث قال في شرح المصابيح غلب بالحجة بان الزمه
ان جملة ما صدر عنه لم يكن ما هو مستقل به متمكنا من تركه بل كان امرا مقضيا
عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا من
الحدود والتعزير فحسنة من الشارع لا يتوقف على غرض ونفع لان مبناه
على ان خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور في عدم اتيانه فلا يصح
اللوم على ذلك وقد وقفت على بطلان ذلك المبنى واما ما زعمه التوربشتي
من ان الاحتجاج من ادم لدفع اللائمة بان يقال لا يلام من توصيل وتاب
وانما يلام من اصر على الذنب لا لانكار ما اجترحه من الذلة وهم لا ينبغي
ان يذهب اليه فهم كيف وقوله افتلومني لم ينادي على خلاف ذلك ولكن
لا حيوة لمن تنادي ومن المغترين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال
في المثل السائر وليس للمرء فيما يلقاه من احداثها نعمى كانت او بؤسى
الا ان يحمل الامر فيها فيقول حاج ادم عم موسى عم فان قلت قد
دل النص الناطق بالحق على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطن امه فلا اختيار للسعيد في تحصيل السعادة ولا اقتدار للشقي على
تبديل الشقاوة وقد افصح عن ذلك المعنى الحافظ الدين الشيرازي
در كوي نيكنامي ما را گذر ندادند   گر تو نمي پسندي تغيير كن قضا را

[illegible]

حافظ بخود نپوشيد اين خرقه مي آلود   اي شيخ پاك دامن معذور دار ما را
قلت معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن امه والشقي
مقدر شقاوته وهو في بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل ان يولد لا
يخرجه عن قابلية السعادة وكذا تقدير السعادة له قبل ان يولد لا يدخله
في حيز ضرورة السعادة وقد دل على ذلك قوله عم كل مولود يولد
على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه ويمجسانه والترعنه بما حققت
مما سبق من ان التقدير تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى
ذلك المعنى من قال قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض
العلماء ان القدر بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل ولهذا قال ابو
عبيدة لعمر رض لما اراد الفرار عن الطاعون بالشام اتفر من قضاء الله
قال عمر رض افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيها على ان القدر ما لم يكن
قضاء فمن حق القدر ان يرفعه الله واذا قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك
قوله وكان امرا مقضيا وقال الامام المذكور في محاضراته يعني ابا عبيدة   فقال له
لعمر رض اينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هناك في شيء ان الله
لا يامر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وقال خذوا حذركم انتهى فان قلت اليس في قوله تع قل لن ينفعكم الفرار
ان فررتم من الموت او القتل دلالة على ان الفرار لا يغني شيئا قلت لا لان
المعنى والله اعلم لن ينفعكم الفرار في دفع الامرين المذكورين بالكلية اذ
لا بد بالآخرة من وقوع احدهما يفصح عن هذا قوله تع واذا اي على تقدير
الفرار لا تمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان في الفرار نفعا في الجملة قال
صاحب الكشاف لن ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف او
قتل وان نفعكم الفرار مثلا فمتعتم بالتأخير لم يكن ذلك التمتيع الا زمانا قليلا
وعن بعض المروانية انه مر بحائط مائل فاسرع فتليت له هذه الآية فقال ذلك

الفتيل نطلب الى هنا كلامه ولا خفاء في ان ما نقلته عن ذلك البعض صريح
في ان في الفرار نفعا ما وهو المراد من آخر الاية المذكورة واذ قد عرفت
هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي لم يصب في تعليل النفع المذكور في اول
الاية بقوله فانه لابد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت معين سبق به
القضاء وجرى به القلم ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد افصح عما ذكره
الامام الغزالي حيث قال في تفسير الاية المذكورة فلا فايدة في الفرار فانه
ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادرككم لا محالة ولا ينفعه الفرار وان لم
يقدر فلا يلحقكم ثابتين في المعركة فارين او غير فارين وقد اوضحنا وجه الرد
لهما حيث قلنا في تفسير الاية المذكورة لابد لكل شخص من حتف انف او قتل
في وقت لا لانه سبق به القضاء لانه تابع للمقتضي فلا يكون باعثا له واما قلنا
انه تابع للمقتضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقتضي بل لانه
مقتضى ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة
فيه على ان الفرار لا يغني شيئا وعن علي رض في بعض خطبته هو اي القدر بحر
عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب اشار بتحديد بعده
بمنتهى الحس الى انطباقه الى عالم الشهادة طولا وعرضا وهذا على وفق
ما مر من انه لا دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب وللشارع السابق ذكره
لم يكن شعور بهذه فقال ما قال فماذا بعد الحق الا الضلال وقد ورد في كلام
بعض الكمل الاحتجاب بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدي الى الزندقة
والاباحة والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدي الى المجوسية
والثنوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما
اما انه لا جبر فلان العبد مختار في اكتسابه الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد جرت
عادة الله تعالى على ان يخلق فعل العباد عقيب صرف الاختيار الى مباشرة
الاسباب الكاسبة واما انه لا تفويض فلان منشاء اختيار العبد داعية

يحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشية الله تعالى وارادته لا دخل فيه للعبد
ولا لمخلوق آخر نبه على ذلك في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله اشير اليه
في قوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل
لتمكنه تعالى منه واستقلاله بامره في حرية حسب تصرفه وتدبيره من غير استعصاء
وتمانع والمعنى ان الله تعالى هو المتمكن عن قلوب العباد والمتسلط عليها
والمتصرف فيها يصرفها كيف يشاء كما قال الله تعالى فالهمها فجورها وتقويها
واما تولى بنفسه امر قلوبهم ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلا كيلا
يطلع على سرايرهم ولا يكتب ما في ضمايرهم وفي اضافة الاصابع الى اسم
الرحمن دون اسم الذات نوع اشعار بذلك ثم ان المراد من
التفصيل في قوله الاحتجاب بالجمع عن التفصيل ما في الاسباب العادية
المعتبرة في الحكمة الالهية من التعدد ومن الجمع ما في مبداء الخلق والايجاد من
الوحدة الجامعة لذلك التعدد من جهة التاثير والاسلام على موجب ما
قيل خير الامور اوساطها طريق اسلم من الافراط والتفريط فافهم
تسلم والله اعلم واحكم فان قلت اليس التكلم في القدر منهيا عنه قلت
لا انما المنهي عنه الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا القدر
فمستحب بل واجب على من قدر على تقديره بحقيقة الامر الى ما روي عمرو بن
شعيب رض عن ابيه عن جده انهم قال بينا جلوس عند النبي عم اذ اقبل
ابو بكر وعمر رض في فيام من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله صلعم
فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما في القدر فقال ابو بكر رض
الحسنات من الله والسيئات منا وقال عمر رض الحسنات والسيئات
كلها من الله تعالى وتابع بعض القوم ابا بكر وبعضهم عمر رض فقال عم سافضي
بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبرائيل وميكائيل اما جبرئيل فقال مثل مقالتك
يا عمر واما ميكائيل فقال مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف

اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم الى
اسرافيل فقصا عليه القصة فقضى بينهما ان القدر خيره وشره من الله تع
قال عمر هذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله ان لا يعصى لما خلق
ابليس عليه ما يستحق وقال شمس الائمة فهذا هو الاصل لاهل السنة بالايمان
بالقدر ولا نظن بميكائيل وابي بكر بما نفيا تقدير الشر من الله تع الآخرا
لان طالب الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الرأي مما يثاب
عليه واما الخوض في تفصيله وزيادة التوغل في اسراره فمنهي عنه
وقال الفقيه ابو الليث ان استطعت ان لا تخاصم في مسئلة القدر فافعل
فان النبي عم نهى عن الخوض فيها انتهى وكما ان الخوض في ذلك البحر المتلاطم
امواجه الغوص في لجة المظلم منهي عنه كذلك الجدل فيه منهي عنه لانه لانخ
عن الخلل ولذلك قال صاحب الشرع لا يتكلم انسان الا افترى على الله كذبا
فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكن سائلا فيه ولا يكون معنتا
فانه من السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف المنقولة عن المصنف رحمه كتب عمر بن
عبد العزيز الى الحسن البصري بلغني انك قدري فقد كتب اليه الحسن من انكر
القدر فقد فجر ومن ترك دينه على الله تع فقد كفر ولم يدر ان ما نقله حجة عليه
لا له وفي المصابيح عن ابن عباس رض قال قال رسول الله صلعم صنفان
من امتي ليس لهم نصيب في الاسلام المرجئة والقدرية المرجئة مثل المرجعة
يهمز ولا يهمز مشتق من الارجاء وهو التاخير قالوا ان المرجئة هم القوم الذين
يقولون بان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة الاضافة الى الجمادات
كما يقال جرى النهر ودارت الرحى وانما سميت مرجئة لانهم يؤخرون امر الله
في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب
التفريط والجبرية بالتحريك وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية قال
ابو عبيدة هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين

يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة فكانت القدرية في الزمان الاول
ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث
وغيرهم فالحقوا بهذا الشر جمع من العلماء السلف ظلما وعدوانا واما القدرية
فانهم منسوبون الى القدر وهو ما يقدره الله تع من القضاء يقال قدرت
الشيء اقدره واقدره قدرا وقدرته تقديرا فهو قدر اي مقدور كما يقال
هدمت البناء فهو هدم اي مهدوم ولك ان تسكن الدال منه قال الشاعر
الا يا لقوم للنوائب والقدر وللمرء يأتي الامر من حيث لا يدري
وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير تبيين كمية الشيء واصل دعوى
القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله
ومشيته ولكل واحد من الفريقين تشعب في اصل مذهب الى فرق كثيرة والقدرية
نسبوا الى القدر لان بدعتهم وضلالتهم كانت من قبل ما قالوه في القدر من نفيه
لا اثباته وهؤلاء الضلال يزعمون ان القدرية هم الذين يثبتون القدر كما ان
الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعال الله
خاصة لانهم منه الوهب الا انه من ادخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد
فقد اغرب توجب ان يلقب به كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادات
بخلاف من لا يسمي به الا افعال الله تع خاصة وذكر المطرزي في المغرب
وهو ايضا من رؤساء المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله تع
وينسبون القبائح اليه وتسميتهم اليه العدلية بها تعكيس لان الشيء انما ينسب
الى المثبت لا النافي ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر
لانفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق ان الاسم في الاصل يحتمل
المدح والذم الا انه اشتهر في الثاني واستغرقه بدلالة الحديث المذكور فارادوا
دفعهم عن انفسهم وما ذكروه من وجه التسمية معارض بان من اثبت للعبد الخلق بعد
من الايجاد فقد اغرب واستحق النسبة فالنسبة على الوجهين جار على قانون العربية

على انا نقول لم تثبت هذا الخبر من طريق القياس حتى يقابلونا بما ذكروه
بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتوقيف من قبل الرسول عم فمن ذلك
قوله هو انا كل شئ خلقناه بقدر ومنه قوله عم وان تؤمن بالقدر خيره وشره
ومنه قوله عم كل شئ بقدر ومنه قوله عم القدرية مجوس هذه الامة ولقد
احسن من قال ان هذا الحديث غل فى عنقهم فان المجوس قائلون بمبدائين
مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرمن والمعتزلة كذلك يجعل الله تعالى
شانه والعبد سواسية بنفى قدرته عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس
يحقق ذلك انه عم انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احد نواحى الاسلام
مذهبا يضاهى مذهب المجوس يضيفون الكواين فى دعواهم الباطلة الى الهين
اثنين احدهما يزدان والآخر اهرمن ويزعمون ان يزدان يأتى منه الخير
والسرور وان اهرمن يأتى منه الغش والشرور ويقولون ذلك فى الاحداث
والاعيان فيضاهى مذهب القدرية قولهم البطل فى اضافة الخير الى الله هو واضافة
الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك فى الاحداث دون الاعيان
قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية لا كما قال الله تعالى ولا كما قالت الملائكة
ولا كما قالت النبيون عم ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما
قال اخوهم ابليس عليه اللعنة قال الله هو وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب
العالمين وقالت الملائكة عم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال شعيب النبى عم
وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وقال اهل الجنة الحمد لله الذى
هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله وقال اهل النار ربنا غلبت
علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال اخوهم ابليس عليه اللعنة رب بما اغويتنى
وهم تحيروا فى فك الغل المذكور عن عنقهم وتعسفوا فى اثبات معنى المجوسية فى
مذهب مخالفهم فقالوا تارة القول بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الآلهة وما
زادوا فى ذلك على ان اظهروا جهلهم فى ان القديم لا يرادف الآله ولا يلزمه

وقالوا اخرى القول بان الله هو يخلق القبيح وينهى عنه يشبه قول المجوس
ان الآله يخلق الشئ ثم يتبرا عنه كخلقه ابليس وهذا ايضا غاية الجهالة
وغاية الضلالة فان خلق الشئ ليس بامر به ولا يستلزمه فلا يشبه من
القولين اصلا وما رواه ابو داود عن حذيفة عن النبى عم لكل امة مجوس
ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر نص فى انهم المرادون
وبهذا التفصيل انسد باب التأويل فى الحديث السابق ذكره واما تسميتهم
طريقهم طريقة العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم لا غير ولو انهم
ونسبوا الى السماء فليس لهم الا ان المعتزلة من الاسماء واذا حقق
عدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل عدلهم
لاستلزامه نفى الصفات نفى الافعال على ما بين فى موضعه ولقد احسن
بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن
تقرير وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز تجويره ثم انهم لما
لم يجعلوا الصفات واجبة فى نفسها بل قدمه بقدم الذات فانه بها ثم لم
يكن فى شئ توحيدهم واشراكهما من تقديره واما من يجعل العبد سواسية
بقولهم مستقلين فى بعض الافعال فقد بدا فى قمر توحيدهم ظلمة التكثير
لما فاته من توحيد الافعال وجلبه الى المحاق ما لزمه من تساوى القدرتين
فى الاحتقاق بايجاد بعض دون بعض آخر المفوت لتوحيد الصفات
المستجلب لنقصان الذات تعالى عما يتوجه الزاعمون بل عما يحققه العارفون
علوا كبيرا فهذا جور واشراك معا هذا وان رايهم فى العدل والتوحيد
يكذب بعضهم بعضا وكفى ذلك للمرشدين نقضا
ونقضا تم بعون الله وحسن
توفيقه الكلام
تم



العلماء وارث ثم
طبقات لابن الكمال الذي
كان ابا الفضل
وابنا للكمال

قال شريف الدين الجرجاني هذا لقبه واسمه علي وكنيته ابو الحسن وجرجان قصبة
من ولاية استراباد وقد ولد في تلك القصبة في اربعين وسبعمائة وتوفي ببلدة
شيراز في سادس ربيع الاخر سنة ست عشر وثمانمائة كذا قال البعض في تعقده
لحاشية شرح المصباح
سبقه علي

قال ابن خلكان في تواريخه ابو الفتح عثمان بن جني الموصلي
النحوي المشهور كان اماما في علم العربية وكان ابن جني
مملوكا روميا جني بفتح الجيم وتشديد النون وبعدها ياء انتهى
وفي شرح اللباب بسكون الياء وتشديد النون وفتح
الجيم معرب كني نص عليه الثقات وصرحوا ان تحريك الياء
وتنوينه خطاء وذكر بعض الثقات انه رأيت بخط جار الله العلامة
انه حرك ونون م

هذه الرسالة في بيان السلف من العلماء الراسخين

الجصاص

احمد بن علي ابو بكر الرازي المعروف بالجصاص ولد سنة خمسماية وسكن بغداد وانتهت اليه رياسة الحنفية وشتغل بالفقهاء فامتنع تفقه على ابي الحسن الكرخي وله كتاب احكام القران وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الاسماء الحسنى وكتاب في اصول الفقه وكتاب جوابات مسائل توفي يوم الاحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلثمائة ببغداد وقد وهم من جعل الجصاص غير ابي بكر الرازي بل هما واحد

الخصاف

احمد بن عمرو وقيل عمر بن امهر وقيل مهران ابو بكر الخصاف الشيباني حدث عن ابي عاصم النبيل وابي داود الطياسي وكان فاضلا فارضا حاسبا عارفا بالفقه مقدما عند الخليفة المهتدي بالله فلما قتل المهتدي نهب فذهب بعض كتبه وصنف كتاب الحيل وكتاب الوصايا وكتاب الشروط كبير وصغير وكتاب الرضاع وكتاب المحاضر والسجلات وكتاب ادب القاضي وكتاب النفقات على الاقارب وكتاب اقرار الورثة بعضهم لبعض وكتاب احكام الوقف وكتاب النفقات وكتاب الغصب واحكامه وكتاب فروع الكعبة والمسجد الحرام والقبر المقدس وكتاب الخراج وكتاب المناسك توفي قبل ان يخرج للناس وذكر انه كان يأكل من كسب يده مات ببغداد سنة احدى وستين ومائتين

القدوري

احمد بن محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان ابو الحسين بن ابي بكر القدوري البغدادي صاحب المختصر ولد سنة اثنتين وستين وثلثمائة وتفقه على ابي عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني وروى الحديث وكان صدوقا وانتهت اليه بالعراق رياسة الحنفية وعظم عندهم قدره وارتفع جاهه وكان حسن العبارة في النظر مديما لتلاوة القران صنف المختصر المشهور وشرح مختصر الكرخي قلت وصنف كتاب التجريد في سبعة اسفار يشتمل على الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة واصحابه شرع في املائه سنة خمس واربعمائة ببغداد في يوم الاحد منتصف رجب سنة ثمان وعشرين

واربعمائة

34

الطحاوي

واربعمائة ببغداد في يوم الاحد احمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك ابو جعفر الطحاوي كان فقيها اماما ولد سنة تسع وعشرين وقيل سنة تسع وثلثين ومائتين ومات سنة احدى وعشرين وثلثمائة صحب المزني وتفقه به ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب تفقه على ابي جعفر احمد بن ابي عمران موسى بن عيسى وخرج الى الشام سنة ثمان وستين ومائتين فلقي بها ابا خازم عبد الحميد بن جعفر فتفقه عليه وسمع منه وله كتاب احكام القران يزيد على عشرين جزءا وكتاب معاني الاثار وبيان مشكل الاثار والمختصر في الفقه وشرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير وله كتاب الشروط الكبير والشروط الصغير والشروط الاوسط وله المحاضر والسجلات والوصايا والفرائض وله كتاب تاريخ كبير ومناقب ابي حنيفة وله في تفسير القران الف ورقة وله النوادر الفقهية عشرة اجزاء والنوادر والحكايات نيف على عشرين اجزاء وحكم اراضي مكة وقسمة الفيء والغنايم وكتاب الرد على عيسى بن ابان وكتاب الرد على ابي عبيد وكتاب اختلاف الروايات على مذهب الكوفيين قال ابن يونس كان الطحاوي ثقة فقيها عاقلا لم يخلف مثله قال ابن عساكر وابن الجوزي قال ابن يونس توفي مستهل ذي القعدة سنة احدى وقيل اثنتين وعشرين وثلثمائة وقد بلغ الثمانين

الناطفي

احمد بن محمد بن عمر ابو العباس الناطفي احد الفقهاء الكبار له كتاب الاجناس والفروق في مجلد والواقعات في مجلدات توفي سنة ست واربعين واربعمائة والناطفي نسبة الى عمل الناطف وبيعه

العتابي

احمد بن محمد بن عمر ابو نصر وقيل ابو القاسم زين الدين العتابي نسبة الى العتابية محلة ببخارى له كتاب الزيادات وكتاب جوامع الفقه اربع مجلدات وشرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير مات يوم الاحد سنة ست وثمانين وخمسمائة ببخارى قلت وله تفسير القران وكانت وفاته وقت الظهر ودفن بمقبرة القضاة السبعة قال الذهبي صنف الجامع الكبير والزيادات وتفسير القران ولازمه شمس الائمة الكردري واخذ عنه

الاقطع

احمد بن محمد ابو النصر الاقطع درس الفقه

على ابي الحسن القدوري حتى برع فيه وقرأ الاقطع الحساب حتى الفقه و
شرح مختصر القدوري وقال الى حدث فظهر على الحدث سرقة فاتهم بانه
شاركه فيها فقطعت يده اليسرى وحكي ان يده قطعت في حرب كان بين
المسلمين والتتار والله اعلم مات سنة اربع وسبعين واربعمائة احمد بن
ابراهيم بن يوسف شهاب الدين ابو العباس قاضي العسكر بدمشق شرح
مجمع البحرين في الفقه والمغني في الاصول وسمى المجمع المنيع توفي سنة سبع و
ستين وسبعمائة بدمشق احمد بن ابراهيم بن داود المقرئ الحلبي شهاب
الدين ابو العباس المعروف بابن البرهان كان فقيها فاضلا له مشاركة
في علوم عديدة ومصنفات مفيدة شرح الجامع الكبير فاشتغل به الصغير والكبير
وكانت وفاته سادس عشر رجب سنة ثمان وثلثين وسبعمائة احمد بن ابراهيم
عبد الغني قاضي القضاة شمس الدين ابو العباس السروجي ولي القضاة بالديار
المصرية وصنف وافتى ووضع شرحا على كتاب الهداية وسماه الغاية انتهى
فيه الى كتاب الايمان في عدة ست مجلدات ضخمة توفي بالمدرسة السيوفية
بالقاهرة في يوم الخميس ثاني عشر رجب سنة عشر وسبعمائة ودفن بتربة جوار
قبة الشافعي ومولده سنة سبع وثلاثين وستمائة احمد بن الحسن شهاب الدين
المعروف بابن الزركشي درس بالخاتونية وانتسخ شرح الصغناقي على الهداية
مات في ثاني عشر رجب سنة ثمان وسبعمائة اسد بن عمرو ابو عمرو الفقيه
الكوفي صاحب الامام واحد الاعلام روى الصيمري باسناده الى ابي نعيم
قال اول من كتب كتب ابي حنيفة اسد بن عمرو مات سنة ثمان وثمانين
ومائة اسمعيل بن حماد بن الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تفقه على ابيه
والحسن بن زياد وسمع اباه تولى قضاء البصرة والرقة وكان اماما عارفا
بصيرا بالقضاء محمود السيرة فيه عارفا بالاحكام والوقايع صنف الجامع
في الفقه عن جده الامام ابي حنيفة وكتاب الرد على القدرية وكتاب الارجاء و

تفقه

وتفقه عليه ابو سعيد البردعي توفي سنة اثني عشرة ومائتين امير كاتب بن امير
عمر العميد بن العميد امير غازي الاتقاني ولي تدريس مشهد الامام بظاهر بغداد
وقدم دمشق مرتين قال ابن حبيب كان راسا في مذهب الحنفية بارعا في الفقه
واللغة والعربية كثير الاعجاب بنفسه شديد التعصب على من خالف صنف شرح
الهداية وسماه غاية البيان ونادرة الاقران في اخر الزمان وشرح الاخسيكثي
وسماه التبيين وله رسالة في مسئلة رفع اليدين واخرى في عدم صحة الجمعة
في موضعين من البلد وله باتفاق ليلة السبت التاسع عشر من شهر شوال
سنة خمس وثمانين وستمائة كما وجد في خطه وتوفي يوم السبت حادي عشر شوال
سنة ثماني وخمسين وسبعمائة الجامع لقب ابي عصمة نوح بن ابي مريم يزيد بن
جعونة المروزي لقب بذلك لانه اول من جمع فقه ابي حنيفة وقيل كان جامعا
من العلوم له اربع مجالس مجلس للاثر ومجلس للاقاويل ابي حنيفة ومجلس للنحو و
مجلس للشعر روى عن الزهري ومقاتل بن حيان مات سنة ثلث وسبعين
ومائة وكان على قضاء مرو لابي جعفر المنصور الحسن بن زياد اللؤلؤي ولي
القضاء ثم استعفى عنه وكان يكسو مماليكه كما يكسو نفسه وكان يختلف الى
ابي يوسف والى زفر قال يحيى بن آدم ما رايت افقه من الحسن بن زياد وقال محمد
بن سماعة سمعت الحسن بن زياد يقول كتبت عن ابن جريج اثني عشر الف حديث
كلها يحتاج اليها الفقهاء قال في المبسوط صنف كتاب المقالات توفي سنة
اربع ومائتين الحسن بن منصور بن ابي القاسم محمود بن عبد العزيز الاوزجندي
الفرغاني المعروف بقاضيخان فخر الدين وله فتاوي في اربعة اسفار شرح الجامع
الصغير وشرح الزيادات وشرح ادب القاضي للخصاف توفي ليلة النصف
من رمضان سنة اثنين وتسعين وخمسمائة الحسن بن احمد ابو محمد مجد الدين
المعروف بابن امين الدولة كان فقيها محدثا فرضيا شرح السراجية في الفرائض
وحدث بحلب وتوفي في وقعة التتار شهيدا في رجب سنة ثمان وخمسين وستمائة

الحسين بن علي بن الحجاج بن حسام الدين الصغناقي شارح الهداية قدم حلب
صنف ايضا الكافي شرح البزدوي قدم دمشق سنة عشر وسبعمائة قلت وشرح
المختصر المنسوب الى الحسام الاخسيكثي المسمى بالمنتخب **الحسين بن عبد الله** ابو علي
بن سينا تفقه في المذهب على الامام ابي بكر بن الامام ابي عبد الله الزاهد و
اتقن الفنون وصنف ما يقارب مائة مصنف منها كتاب الشفاء وكتاب
النجاة وكتاب الاشارات وكتاب الفيض وكتاب القانون وميزان النظر
ولد سنة سبعين وثلثمائة وقيل تاب في مرض موته وتصدق بما معه ورد
المظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم في كل ثلثة ايام ختمة ومات بهمذان
يوم الجمعة في شهر رمضان سنة وعشرين واربعمائة **زفر بن الهذيل** بن قيس
العنبري البصري صاحب ابي حنيفة كان يفضله ويقول اقيس اصحابي وتزوج
فحضره ابو حنيفة فقال له زفر تكلم فقال له ابو حنيفة خطبته هذا زفر بن الهذيل
امام من ائمة المسلمين وعلم من اعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه وقال ابو نعيم
كان ثقة مأمونا دخل البصرة في ميراث اخيه فتشبث به اهل البصرة فمنعوه
الخروج منها وولي قضاء البصرة وولد سنة عشر ومائة ومات بها سنة ثمان و
خمسين ومائة وقال ما خالفت ابا حنيفة في قول الا وقد كان ابو حنيفة يقول به
عبد الله بن احمد بن محمود حافظ الدين النسفي ابو البركات له كتاب المستصفى شرح
المنظومة وكتاب النافع شرح النافع وكتاب الكافي شرح الوافي وكتاب الوافي
تصنيفه ايضا وكتاب كنز الدقائق وكتاب المنار في اصول الفقه وكتاب العمدة
في اصول الدين وكتاب شرح الهداية كان ببغداد سنة عشر وسبعمائة قلت تفقه
على شمس الائمة الكردري وروى الزيادات عن العتابي وسمع منه الصغناقي وشرح
المنار وسماه الكشف وشرح العمدة وسماه الاعتماد ولا يعرف له شرح الهداية
عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود مجد الدين ابو الفضل الموصلي ولد بالموصل
يوم الجمعة سلخ شوال سنة تسع وتسعين وخمسمائة وكان فقيها عارفا بالمذهب تولى القضاء
بالكوفة

ابن سينا

بالكوفة ثم رجع الى بغداد ودرس بمشهد الامام ابي حنيفة رحمه وافتى حتى مات
يوم السبت تاسع عشر المحرم سنة ثلث وثمانين وستمائة وله كتاب المختار
للفتوى وكتاب الاختيار لتعليل المختار وغيره **عبد الرحمن بن محمد بن اميسم**
ركن الدين ابو الفضل الكرماني ولد في شوال سنة سبع وخمسين واربعمائة
وقدم مرو فتفقه وبرع حتى صار امام الحنفية بخراسان وله كتاب شرح الجامع
الكبير وكتاب التجريد وشرحه بكتاب سماه الايضاح ومات بمرو ليلة العشرين من
ذي القعدة سنة ثلث واربعين وخمسمائة **عبد العزيز بن احمد بن** نصر بن صالح
شمس الائمة الحلواني نسبة لبيع الحلوا صاحب المبسوط امام الحنفية في وقت
ببخارى توفي سنة ثمان او تسع واربعين واربعمائة بكش ودفن ببخارى
وسمع منه شمس الائمة السرخسي قال ابو العلاء الفرضي مات ببخارى سنة ست و
خمسين واربعمائة **عبد الله بن عمر بن عيسى** ابو زيد الدبوسي له كتاب الاسرار
وكتاب تقويم الادلة وهو اول من وضع علم الخلاف توفي ببخارى سنة ثلثين
واربعمائة وقيل يوم الخميس منتصف جمادى الاخرة سنة اثنين وثلثين وهو
ابن ثلاث وستين والدبوسي بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة نسبة
الى قرية بين بخارى وسمرقند يقال لها دبوسة قال الذهبي كان ممن يضرب
به المثل في النظر واستخراج الحجج ومن تصنيفاته كتاب الامد الاقصى ايضا
عبيد الله بن حسين بن دلال بن دلهم ابو الحسن الكرخي انتهت اليه رياسة
الحنفية بعد ابن حازم وابي سعيد البردعي وانتشرت اصحابه تفقه عليه ابو بكر
الرازي وكان كثير الصوم والصلوة صبورا على الفقر والحاجة واسع العلم
والرواية صنف المختصر والجامع الكبير والجامع الصغير واودعهم الفقه والحديث
والاثار المخرجة باسانيده اصابه الفالج في آخر عمره فكتب اصحابه الى سيف
الدولة بن حمدان فلما علم الكرخي بذلك بكى وقال اللهم لا تجعل رزقي الا
من حيث عودتني فمات قبل ان يصل اليه صلة سيف الدولة وكانت عشرة الاف

شمس الائمة الحلواني

ورثيم مولده سنه سنتين وماثين ووفاته ليلة النصف من شعبان سنه و
اربعين وثلثمائة عبد الله بن مسعود بن محمود صدر الدين المحبوبي عالم محقق
وحبر مدقق له تصانيف معتدة منها التنقيح في اصول الفقه وشرحه المسمي
بالتوضيح وشرح الوقاية عثمان بن علي بن محجن بن موسى فخر الدين ابو عمرو
الزيلعي الصوفي البارحي قدم القاهرة سنه خمس وسبعمائة فدرس وافتي
وكان مشهورا بمعرفة الفقه والنحو والفرايض وشرح كتاب كنز الدقايق
في عدة مجلدات فافاد واجاد وحرر وانتقد وصحح ما اعتمد توفي في
رمضان سنه ثلث واربعين وسبعمائة علي بن محمد الحسين فخر الاسلام
البزدوي الفقيه بما وراء النهر صاحب الطريقة على مذهب ابي حنيفه توفي
يوم الخميس خامس رجب سنه اثنين وثمانين واربعمائة ودفن بسمرقند له كتاب
المبسوط عشر مجلدا وشرح الجامع الكبير وشرح جامع الصغير وكتابه في اصول
الفقه مشهور قال الذهبي وكان مولده في حدود الاربعمائة علي بن ابي بكر بن
عبد الجليل الفرغاني برهان الدين المرغيناني الرشداني صاحب الهداية
وكتاب البداية وكفاية المنتهي في نحو ثمانين مجلدة وكتاب التجنيس و
المزيد ومناسك الحج مات سنه ثلث وتسعين وخمسمائة قلت وله كتاب
مختار مجموع النوازل وكتاب في الفرايض علي بن محمد بن اسمعيل الاسبيجابي
شيخ الاسلام السمرقندي ولد يوم الاثنين السابع من جمادى الاول سنه
اربع وخمسين واربعمائة تفقه عليه صاحب الهداية ولم يكن بما وراء النهر في زمانه
من يحفظ المذهب ويعرفه مثله توفي بسمرقند يوم الاثنين الثالث والعشرين من
ذي القعده سنه خمس وثلثين وخمسمائة وله شرح مختصر الطحاوي عمر بن عبد العزيز
برهان الائمة ابو محمد المعروف بالحسام الشهيد تفقه على ابيه وصنف الفتاوى
الصغرى والفتاوى الكبرى والجامع الصغير المطول وهو استاذ صاحب المحيط
ولد في صفر سنه ثلث وثمانين واربعمائة واستشهد في سنه ست وثلثين وخمسمائة

وعنه

الخبازي

وعنه احد صاحب الهداية عمر بن محمد بن عمر الشيخ جلال الدين الخبازي له
حواشي على الهداية وكتاب المغني في الاصول وكان فقيها عابدا مات
بخمس بقين من ذي الحجة سنه احدى وتسعين وستمائة في عشر السبعين عمر بن
اسحق بن احمد الغزنوي قاضي القضاة سراج الدين ابو حفص الهندي
تفقه على الامام وجيه الدين الرازي وسمع بمكة على خضر شيخ رباط السدرة
وافتي واشتغل وصنف شرح الهداية المسمي بالتوشيح وكتاب زبدة
الاحكام في اختلاف ائمة الاعلام وشرح الهداية على طريق الجدل في ستة
اجزاء كبار وشرح البديع في اربع مجلدات وشرح المغني عبد العزيز بن
احمد بن محمد له شرح البزدوي وشرح الاخسيكثي وشرح الهداية الى النكاح
محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي شمس الائمة صاحب المبسوط مات في حدود
الخمسمائة وكان عالما اصوليا مناظرا قلت فقد شاع فيه انه املا المبسوط
قال في المسالك حكي عنه انه كان جالسا في حلقة الاشتغال فقيل له حكي
عن الامام الشافعي انه يحفظ ثلثمائة كراس فقال حفظ الشافعي زكوة ما احفظه
فحسب حفظه فكان اثني عشر الف كراس له كتاب في اصول الفقه جزء ضخما
وشرح السير الكبير في جزئين ضخمين املاء مما وهو في الجب فلما وصل الى باب الشروط
حصل الفرج فاطلق فخرج في آخر عمره الى فرغانة فانزله الامير الحسن بمنزله ووصل
اليه الطلبة فاكمل الاملاء بدهليز الامير قال في المسالك صنف كتاب المبسوط
في الفقه في اربعة عشر مجلدا املاه من خاطره من غير مطالعة كتاب ولا مراجعة
تعليق بل كان محبوسا في الجب بسبب كلمة نصح بها وكان يملي عليهم من الجب
وهم على اعلى الجب يكتبون ما يملي عليهم قلت وشرح مختصر الطحاوي رايت
منه قطعة قلت من فطنته مع هذا الحفظ ما حكي في المسالك ان الامير
زوج امهات اولاده من خدامه الاحرار فسال الحاضرين عن ذلك قالوا
نعم ما فعلت فقال شمس الائمة اخطات لان كل خادم امراة حدة فكان

السرخسي

قيل ان محمد بن الحسن الشيباني الفقيه المشهد بالامام ابي يوسف قد صنف تسعمائة وتسعين كتابا كلها في العلوم الدينية فمن له من تلامذته مثل هذه التصانيف وقيل روي محمد في المنام بعد وفاته فقيل له كيف كنت في حالة النزع فقال كنت متاملا في مسئلة من مسائل المكاتب فلم اشعر لخروج روحي ولله دره ما احرصه على العلم جزاه الله عنا وجميع الطالبين للعلوم الشرعية خير الجزاء ويرحم الله عبدا قال امينا

مكان يجوز تزويج الامة على الحرة فقال الامير اعتقت هولاء وجددوا العقد وقال للعلماء الحاضرين فقالوا لو ابغيتم ما فعلت فقال شمس الائمة احطات لان العدة يجب على امهات بعد الاعتاق محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني اصله من قرية بدمشق يقال لها حرستا ومولده بواسط صحب ابا حنيفة وعنه اخذ الفقه ثم عن ابي يوسف وروي عن مالك ومسعر والثوري وعمرو بن دينار واخرين وله كتاب عديدة وهو الذي نشر علم ابي حنيفة فمن نشره فقال محمد بن الحسن اقمت على مالك ثلث سنين وسمعت منه سبعمائة حديث ونيفا وعن الشافعي انه قال اخذت من محمد بن الحسن وقر بعير وما رايت رجلا سمينا اخف روحا منه وكان من علماء العلم والدين وكان مقدما في علم العربية والنحو والحساب ولي قضاء الرقة للرشيد ثم قضاء الري وبها مات سنة تسع وثمانين ومائة وهو ابن ثمان وخمسون سنة في اليوم الذي مات فيه الكسائي فقال الرشيد دفن الفقه والعربية في الري ومن كتب محمد الاصل املاء على اصحابه رواه عنه الجوزجاني وغيره والجامع الكبير والجامع الصغير والسير الكبير والسير الصغير والاثار والموطا والزيادات وروي عنه النوادر جماعة منهم ابن سماعة وابن رستم وهشام محمد بن سماعة بن عبيد بن هلال بن وكيع حدث عن الليث بن سعد وابي يوسف ومحمد بن الحسن وكتب النوادر عن ابي يوسف ومحمد وقال الخطيب توفي سنة ثلث وثلثين ومائتين وله مائة سنة وثلث وستون سنة كان مولده سنة ثلثين ومائة وروي انه بلغ ذلك السن وهو يركب الخيل ويفتض الابكار وكان يصلي في كل يوم مائتي ركعة وولي القضاء للمامون ببغداد سنة اثنين وتسعين ومائة بعد موت يوسف بن ابي يوسف فلم يزل على القضاء الى ان ضعف بصره فعزل وضم عمله الى اسمعيل بن حماد بن ابي حنيفة محمد بن عبد الرحمن بن احمد الملقب بالزاهد العلاء ابو عبد الله البخاري كان فقيها فاضلا مفتيا مذكرا اصوليا متكلما

قيل

38

قيل لما كان الامام محمد وابو يوسف وزفر من تلامذة الامام الاعظم ابي حنيفة فما الحكمة في تلقنهم اياه قيل الحكمة فيه ان الامام راى يوما صبيا يلعب في الطين مع الصبيان يلعب في نعله فقال له فاحذر يا صبي حتى لا تسقط فقال له الصبي فاحذر انت عن السقوط فان سقوط العالم سقوط العالم فقال الامام عند ذلك فانكم لا تقلدون فاخذوا ما قال الامام من دليل سوى ما توجه في فتوى له ولا تتقلدون فاخذ ما اخذ كل واحد منهم رواية عنهم لعدم صعب فان سقوط الجاهل سهل وقيام العالم بعد سقوطه صعب

قيل انه صنف تفسيرا يزيد على الف جزء توفي ليلة الثاني عشر من جمادي الاخر سنة ست واربعين وخمسمائة محمد بن محمد بن عمر ابو عبد الله الحسام الاخسيكتي صاحب المختصر في اصول الفقه مات يوم الاثنين ثالث ذي الحجة سنة اربع واربعين وستمائة محمد بن محمد بن محمد ابو الفضل المعروف بالبرهان النسفي ولد سنة ستمائة تقريبا وحقق تفسير الامام فخر الدين الرازي وله مقدمة في الخلاف مشهورة وتوفي ببغداد سنة سبع وثمانين وستمائة محمد بن محمد بن محمد رضي الدين برهان الاسلام السرخسي مصنف المحيط وهو اربع مصنفات كبير في اربعين مجلدا ومتوسط في اثني عشر مجلدا وصغير في اربع مجلدات ومختصر في مجلدين وقدم حلب ودرس بعد محمد الغزنوي فنسب الى عزل شهر به وانه لم يصنف المحيط لفصول في الفقه عن ذلك وانه تصنيف شيخه قادحي لنفسه وكتبوا فيه الى نور الدين الشهيد فعزل عن التدريس وقدم دمشق فدرس بالخاتونية ولما مرض تصدق بستمائة دينار محمد بن محمد بن محمود ابو منصور الماتريدي امام الهدى له كتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوائل الادلة للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تاويلات القران مات بسمرقند سنة ثلث وثلثين وثلثمائة محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن مجاهد ابو اليسر البزدوي اخو الامام علي صاحب التصنيف في الاصول قال عمر بن محمد النسفي في كتاب القند كان ابو اليسر شيخ اصحابنا بما وراء النهر وكان امام الائمة على الاطلاق والوفود اليه من الافاق ملاء الشرق والغرب بتصانيفه في الاصول والفروع توفي ببخاري في رجب سنة ثلث وتسعين واربعمائة قال السمعاني ولد سنة احدي وعشرين واربعمائة محمد بن محمد بن محمود علامة المتاخرين وخاتم المحققين اكمل الدين البابرتي برع وساد وافتى ودرس وافاد وصنف فاجاد ومن ذلك شرح مشارق الانوار وشرح الهداية وشرح البزدوي وشرح المنار وشرح التلخيص في المعاني والبيان وشرح

الماتريدي

مختصر ابن الحاجب للاصول وشرح السراجية ومقدمة في الفرائض وشرح تجريد
للنصير الطوسي لم يكمل وحاشية على الكشاف الى تمام الزهراوين وكانت وفاته
ليلة الجمعة تاسع عشر رمضان المعظم سنة ست وثمانين وسبعمائة محمود بن عمر بن محمد
بن عمر ابو القاسم الزمخشري فخر خوارزم امام عصره علامة افقه مولده بزمخشر قرية
من قرى خوارزم سنة سبع وستين واربعمائة اخذ الادب عن ابي منصور نصر وصنف
التصانيف البديعة منها الكشاف في تفسير القرآن العزيز لم يصنف قبل مثله و
الفايق في تفسير الحديث واساس البلاغة في اللغة وربيع الابرار ونصوص الاخبار
والمفصل في النحو ومختصره المسمى بالانموذج والمنهاج في الاصول وكان شرع
في المفصل في غرة رمضان سنة ثلث عشرة وخمسمائة وفرغ منه في غرة
المحرم سنة خمس عشرة وجاور بمكة زمانا فكان يسمى جار الله لذلك وتوفي ليلة عرفة
سنة ثمان وثلثين وخمسمائة بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة منصور بن احمد بن
يزيد ابو محمد الخوارزمي القاآني شرح المغني للخبازي شرحا مفيدا غاية في بابه
توفي يوم السبت سنة خمس وسبعين يعقوب بن ابراهيم بن حبيب بن خنيس بن
سعد ابو يوسف القاضي صاحب ابي حنيفة ولي القضاء لثلثة من الخلفاء
المهدي والهادي والرشيد وكان اليه تولية القضاء في المشرق والمغرب
قال احمد وابن معين ثقة مات ببغداد يوم الخميس لخمس خلون من ربيع الاخر سنة
احدى وثمانين ومائة وقال ما قلت قولا خالفت فيه ابا حنيفة الا قول قاله
ثم رغب عنه واوصى بمائة الف لاهل مكة ومائة الف لاهل مدينة ومائة الف لاهل الكوفة
ومائة الف لاهل بغداد وابو يوسف اول من خوطب بقاضي القضاة لكل
من تجبر بلباس العلماء بهذا الذي وذلك كله في خلافة الرشيد وهو اول من
وضع الكتب في اصول الفقه على مذهب ابي حنيفة واملاء المسائل ونشرها وبث
علم ابي حنيفة في اقطار الارض يوسف بن ابي بكر بن محمد بن علي ابو يعقوب السكاكي
سراج الدين الخوارزمي ولد يوم الثلث ثالث جمادى الاول سنة خمس وخمسين و

حسمائه

وخمسمائة وبرع في عدة علوم النحو وتصريف ومعاني وبيان وعروض
وشعر وصنف كتاب المفتاح ومات سنة ست وعشرين وستمائة تم

طبقات المجتهدين من مؤلفات باشا زاده

اعلم ان الفقهاء على سبعة طبقات الاول طبقة المجتهدين في الشرع
كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط
احكام الفروع عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في الاصول الثانية
طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسف ومحمد وساير اصحاب ابي حنيفة
القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على مقتضى القواعد
التي قررها استاذهم ابو حنيفة فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع
لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب
ويفارقونهم كالشافعي ونظايره المخالفين لابي حنيفة في الاحكام غير المقلدين
له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها
عن صاحب المذهب كالخصاف وابي جعفر الطحاوي وابي الحسن الكرخي وشمس
الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين قاضيخان
وامثالهم فانهم لا يقدرون على المخالفة للشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم
يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول قررها ومقتضى
قواعد بسطها الرابعة طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالرازي واضرابه
فانهم لا يقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للماخذ
يقدرون على تفصيل محمل ذو وجهين وحكم مبهم محتمل لامرين منقول عن صاحب
المذهب او عن واحد من اصحاب المجتهدين برايهم ونظرهم في الاصول والمقايسة
على امثاله ونظايره من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله
كذا في تخريج الكرخي وتخريج الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب

التخريج

الترجيح من المقلدين كأبي الحسن القدوري وصاحب الهداية وأمثالهما
وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هذا أولى وهذا أصح
رواية وهذا أوضح وهذا أوفق للقياس وهذا أرفق للناس **السادسة**
طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر
المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة كأصحاب المتون المعتبرة
من المتأخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب
المجمع وشأنهم أن لا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة
السابعة طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث
والسمين ولا يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل
فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل **تم**

وقع الفراغ من تسويده في [illegible] جمادى الأولى سنة ٩٥٩

ولما انجر الكلام إلى هذا التفصيل واقتضى الحال تفصيل ذلك الأصول فنقول
لا بد للمفتي المقلد أن يعلم حال من يفتي بقوله ولا يعني بذلك معرفته باسمه
ونسبه ونسبته إلى بلد من البلاد إذ لا يسمن ذلك ولا يغني من جوع بل يعني
معرفته بمعرفة مرتبته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات
الفقهاء ليكون على بصيرة وافية وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين

بحث الكراهة [illegible] وحال امتحان

الوداع اى درس وفتوى الوفاق [illegible]

الوداع اى درس وفتوى الفراغ

مجرب الحكمة المعلن اعلمت حالي [illegible]

من مى خواهم هر [illegible]

طبقات [illegible] زاده على جلبي

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم وفقك الله تعالى واياي ان مسائل اصحابنا الحنفية على ثلث
طبقات الاولى مسائل الاصول وتسمى ظاهر الرواية وهي مسائل
مروية عن اصحاب المذهب وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد
ويسمى العلماء الثلثة وقد يلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما
ممن اخذ من ابي حنيفة ويسمى ~~الى عليه~~ هولاء المتقدمين ثم
هذه المسائل التي سميت بمسائل الاصل وظاهر الرواية هي
ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات والجامع
الصغير والجامع الكبير والسير انما سميت بظاهر الرواية لانها رويت
عن محمد برواية الثقات فهي اما متواترة او مشهورة عنه
الثانية مسائل النوادر وهي مسائل مروية عن اصحاب
المذهب المذكورين لكن لا في الكتب المذكورة بل اما
في الكتب غيرها نسبت الى محمد رحمه الله كالكيسانيات
والهارونيات والجرجانيات والرقيات وانما قيل
لها غير ظاهر الرواية لانها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة
صحيحة كالكتب الاولى واما في كتب غير محمد ككتاب المجرد للحسن
ابن زياد وكتب الامالي لاصحاب ابي يوسف وغيرهم والامالي

مطلب مسائل الاصول سميت بظاهر الرواية لانها رويت عن محمد برواية الثقات

مطلب مسائل النوادر

ان هذه العبارة يعني الرقيات لمحرره العلم

جمع

مطلب في تعريف الامالي

جمع الاملاء والاملاء هو ان يقعد العالم وحوله تلامذته بالمحابر
والقراطيس فيتكلم العالم بما فتح الله تعالى عليه من العلم ويكتبه
التلامذة ثم يجمعون ما يكتبونه في المجالس فيصير كتابا ويسمونه
الاملاء والامالي وكان ذلك عادة علماء السلف من الفقهاء
والمحدثين واهل العربية وغيرها في علومهم فاندرست لذهاب
العلم والعلماء والى الله المصير وعلماء الشافعية يسمونه التعليقة
واما بروايات مفردة مثل رواية ابن سماعة ورواية معلى بن
منصور وغيرهما في مسائل معينة الثالثة الفتاوى ويسمى
الواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون
لما سئلوا عنها ولم يجدوا فيها رواية عن اصحاب المذهب المتقدمين
وهم اصحاب ابي يوسف واصحاب محمد واصحاب اصحابهم
وهلم جرا الى ان ينقرض عصر الاجتهاد وهم كثيرون موضع معرفتهم
كتاب الطبقات لاصحابنا وكتب التواريخ فمن اصحاب
ابي يوسف ومحمد مثل عصام بن يوسف وابن رستم ومحمد
ابن سماعة وابي سليمان الجوزجاني وابي حفص البخاري
وغيرهم ومن اصحاب اصحابهم ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة
ومحمد بن مقاتل ونصير بن يحيى وابي نصر القاسم بن سلام
وقد يتفق لهم ان يخالفوا اصحاب المذهب لدلائل واسباب
ظهرت لهم بعدهم واول كتاب جمع في فتاويهم فيما
بلغنا كتاب النوازل للفقيه ابي الليث السمرقندي رح
فانه جمع صور فتاوى جماعة من المشايخ بقوله سئل نصر

مطلب اول كتاب جمع في فتاويهم كتاب النوازل

مطلب كتاب الكافي للحاكم الشهيد

ابن يحيى في رجل كذا وكذا فقال كذا وكذا وسئل ابو القاسم
عن رجل كذا وكذا فقال كذا وكذا وهكذا ثم جمع المشايخ بعده
كتبا اخر كمجموع النوازل والواقعات للناطفي والواقعات
للصدر الشهيد ثم ذكر المتأخرون بعده الطبقات الثلث
من المسائل في كتبهم مختلطة غير متميزة كما في جامع قاضيخان
والخلاصة وميز بعضهم كما في كتاب المحيط لرضي الدين
السرخسي فانه يذكر اولا مسائل الاصول ثم مسائل النوادر
ثم مسائل الفتاوى ونعم ما فعل بحيث ما يطلق في كتاب
المشايخ المتأخرون فالمراد ما ذكرنا وما نقل عنهم في الكتب
اما الاجتهادات كما نقلنا واما تخريجات اقوال العلماء المتقدمين
فانه قد يكون قول المتقدمين محتملا لوجهين فيخرجها بعض
المشايخ على وجه وبعضهم على وجه اخر واما اختيارات
او ترجيحات المسائل المتقدمين كما يقال هذا القول اختيار
مشايخ ما وراء النهر وافتى بهذا مشايخ سمرقند والتقليد
على القدماء منهم الاجتهاد والتخريج وهم الذين كانوا فيما بين
مائتين الى اربعمائة من الهجرة والغالب على المتأخرين منهم وهم
الذين كانوا بعد اربعمائة الترجيح فقط واعلم ان من كتب مسائل
الاصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد وهو كتاب معتمد في
نقل المذهب شرحه جماعة من المشايخ منهم شمس الائمة السرخسي
وهو المبسوط السرخسي بل هو المراد اذا اطلق المبسوط في
شروح الهداية وغيرها وشرحه الامام الاسبيجابي ايضا

مطلب كتاب المنتقى للحاكم ايضا

ومن كتب المذهب المنتقى للحاكم ايضا وفيه النوادر ولهذا
يذكره رضي الدين في المحيط بعد نقل النوادر معنونا بالمنتقى
ولا يوجد المنتقى في هذه الاعصار واعلم ان نسخ المبسوط
المروية عن محمد متعددة واظهرها مبسوط ابي سليمان الجوزجاني و
شرح المبسوط جماعة من المتأخرين كشيخ الاسلام ابي بكر المعروف
بخواهرزاده ويسمى مبسوطه المبسوط البكري وشمس الائمة
الحلواني وغيرهما واوردوها مختلطة بكلامهم غير مميز لكلام
محمد كما فعله شراح الجامع الصغير من فخر الاسلام البزدوي
وقاضيخان وحيث وقع في الخلاصة نسخة شيخ الاسلام
وغيره فالمراد مبسوطاتهم واعلم ان محمدا رح الف
كتب المبسوط مفردة اولا فاملى الف مسائل الصلوة
وسماها كتاب الصلوة ومسائل البيوع وسماها كتاب
البيوع وهكذا الايمان والاكراه وغيرهما ثم جمعت فصار
مبسوطا وبقي ترجمة الكتاب في المسائل المذكورة فقيل
كتاب الصلوة وكتاب الزكوة وهكذا هو المراد حيث
ما وقع في الكتب قال محمد في كتاب الاقرار كذا وقال في كتاب
الدعوى كذا والله اعلم الرسالة تمت

[illegible]

ا ب ت ث ج ص

ح خ

ز س ش ص ض

ط ظ ع غ ف ق ك

ل م ن و ه لا ي

[illegible]

ا ب ت ث

ه ص

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل مبنى كلام العرب على المبني والمعرب • وفضل الى العربي المعرب • والصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان فصحاء العرب العرباء وعلى اله وصحبه من المهاجرين والانصار • والتابعين بالاحسان من المقيمين في الامصار • والغرباء • **وبعد** فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتفصيل اقسامه وتمييزه عما شابهه ولبس منه فانه دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة الاعجمية ويجعلها جزءا من الكلام بعد التعريب كذلك تستعملها جزءا او تجعلها جزءا من قبله • والاستعمال الاول على ثلثة اوجه فجملة اقسام الكلمة الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا تخلو من ان تكون مغيرة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة او لا تكون مغيرة اصلا وعلى كل من التقديرين لا تخلو من ان تكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا تكون ملحقة بها فالاقسام اربعة **احدها** ما لم تتغير ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كخراسان **وثانيها** ما لم تتغير ولكن كانت ملحقة بابنيته كخرم **وثالثها** ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كاجر **ورابعها** ما تغيرت وكانت ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير المغيرة فجعل القسمين الاولين قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاسماء الاعجمية على ثلثة اقسام قسم غيرته العرب والحقته بكلامها فحكم ابنيته في اعتبار الاصلي والزائد والوزن حكم ابنية الاسماء العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية كلامها فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الذي قبله كاجر وقسم تركوه غير مغير فما الحقوه اي من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عد منها كخرم الحقوه بسلم وما لم يلحقوه بابنية كلامها لم يعد منها كخراسان لا يثبت فعلالان الى هنا كلامه **الدرهم** فارسي معرب اصله درم فغير بزيادة الهاء اي ادخاله بصيغة فعلل قال الخليل ليس في كلام العرب فعلل الا اربعة احرف درهم وهجرع وهبلع وقلعم ذكره الجوهري في تضعيف قول العامي

ان ضفدع بفتح الدال **واما** الذي يعني به فارسي معرب ذكره الجوهري **والخرم** العيش الواسع ذكره ابن السكيت وقال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح سقط الزند ويجوز ان يكون الخرمية تنسب اليه لانهم يتسعون في الاشياء واصل خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح الديوان المذكور الخرم نبت به شبه القشب اراد به سراج القطرب وهذا المعنى مخصوص بلغة العرب ومن ههنا ظهر ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها يجوز ان توضع لمعنى اخر غير معناها الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل عربيا بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على اوجه الاعراب وقال الجوهري في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان تتفوه به العرب على منهاجها وبين القولين المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم الرابع من المعرب وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم الثالث منه وافتراق القول الاول في القسم الثاني منه واما القسم الاول منه فعلى موجب ذينك القولين لا يكون من المعرب مع انه يكون جزءا من كلام العرب • قال شاعرهم قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا • ثم القفول فقد جئنا خراسان • والحريري صاحب المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدرة الغواص في اوهام الخواص ويقولون للعبة الهندية الشطرنج بفتح الشين وقياس كلام العرب ان يكسر لان من مذهبهم انه اذا عرب الاسم الاعجمي رد الى ما يستعمل من نظايره في لغتهم وزنا وصيغة وليس في كلامهم فَعلل بفتح الفاء وانما المنقول عنهم في هذا الوزن فِعلل فلهذا وجب كسر الشين من الشطرنج ليلحق بوزن جردحل وهو الضخم وقد يجوز في الشطرنج ان يقال بالشين المعجمة لجواز اشتقاقه من المشاطرة وان يقال بالسين المهملة لجواز ان يكون مشتقا من التسطير عند التعبية ومثله تسمية الدعاء للعاطس بالتسمية والتشميت اشارة بالسين المهملة الى ان يرزق السمت الحسن وبالشين المعجمة الى جمع الشمل لان العرب تقول تشمت الابل اذا اجتمعت في المرعى وقيل ان معناه

رفعي صح

بالشين المعجمة الدعاء لشواهنه وهي الاسم لاطراف الى هنا كلامه • ورد عليه
بعض من نظر في الكتاب المذكور وعلق عليه الحواشي قائلا هذا ليس بصحيح لان
سيبويه قال في الاسم المعرب من العجم ربما الحقوه بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه
فذكر بما الحق بابنيتهم قولهم درهم بهرج ومما لم يلحق بابنيتهم نحو آجر وفرند وابراهيم
وابريسم فهذا يبطل ما ذكره على ان ائمة اللغة لم يذكر واحدا منه اللفظة الا شطرنج بالشين
وقد ذكرها ابن السكيت في كتاب اصلاح المنطق وذكرها غيره قوله اشتقاقه من
المشاطرة هذا غلط واضح لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية الا ترى
انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من ابلس لامتناع صرفه وايضا فانه جعل خمسة
الكلمة خماسية واشتقاقها من الشطر توجب انها ثلاثية وتكون النون والجيم زائدتين
وهذا من الفساد وانتهى كلامه وفي قوله لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء
العربية كلام تقف عليه في هذه الرسالة بإذن الله ثم ان ما نقله عن سيبويه انسب
توسيعا لدائرة التعريب من القول المنقول عن الزمخشري والجوهري اما عن الثاني
فلانه شرط فيه الحاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه شرط فيه التغيير عن منهاج
اصله والمنقول عن سيبويه خلو عن الشرطين المذكورين وكلام الامام الواحدي
صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري والحريري حيث قال في شرحه ديوان المتنبي عند
قوله • واوهم ان في الشطرنج همتي • وفيك تأملي ولك انتصابي • الشطرنج معرب
والاحسن كسر الشين ليكون على وزن فعلل مثل جردحل وقرطعب وليس في كلامهم
فعلل • وقيل انه معرب من شدرنج يعني ان من اشتغل به ذهب عناؤه باطلا حيث
قال والاحسن كسر الشين فانه ثبت في حلاوة الحسن وراء الصحة والظاهر انه معرب من
صد رنگ لا من شدرنج وصد رنگ فارسي مركب من كلمتين احدهما صد ومعناه
بالعربية مائة وثانيهما رنگ ومعناه بالعربية حيلة والمراد من العدد المذكور المبالغة
في الكثرة وعلى هذا يكون في الاسم المذكور اشارة الى ان مبنى تلك اللعبة على الافكار
الدقيقة والحيل اللطيفة وتبديل الكاف بالجيم في تعريب الكلمة الفارسية شائع ذائع

كما في

كما في زنجبيل وجلنار وجل جبين • وعلى التقدير ان يكون اصله شدرنج معنى ان
يكون معناه زال الالم فان تلك اللعبة سبب لتشحيذ الخاطر وتنشيطه لا ما ذكر من
صيرورة السعي باطلا والعناء هباء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الاشعار بالمدح
لا الانباء عن الذم • وقال جمال الدين عبد الله بن هشام صاحب مغني اللبيب في شرحه
لقصيدة كعب بن زهير في مدح رسول الله صلعم الشطرنج يروى بالمهملة لانه يجعل
اسطرا وبالمعجمة لان اللاعبين يقتسمان النطع شطرين والشطر النصف قال
عنترة بن شداد العبسي • اني امرؤ من خير عبس منصبا • شطري واحمي سائري بالمنصل
وذلك ان اباه عربي واحد فشطره من جهة ابيه يفاخر به الناس وشطره
من جهة امه يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر منه انه لا يقول
بتعريب الشطرنج وممن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه لم يتعرض لاصله وبنائه
واعلم ان اللفظ المعرب ان كان موافقا لواحد من ابنية لغة العرب جاريا على
وفق اصل اصولهم كخرم فلا حاجة في تعريبه الى التغيير والا فلا بد فيه من نوع تغيير
اما الالحاق بابنيتهم كما في الدرهم على ما تقدم واما للتوفيق لاصولهم كما في الهنداز
قال الجوهري في الصحاح الهنداز معرب اصله بالفارسية اندازه يقال اعطاه
بلا حساب ولا هنداز ومنه المهندز الذي يقدر مجاري القني والابنية الا
انهم صيروا الزاء سينا فقالوا مهندس لانه ليس في كلام العرب زاء قبلها دال
ومن المعربات الزنديق صرح به الجوهري حيث قال في الصحاح الزنديق من الثنوية وهو
معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة العجم كانه لم يقف
عليه ووهم فيه صاحب القاموس حيث وهم انه معرب من زن دين اذ
الصواب انه معرب زنده قال الامام المطرزي في المغرب قال الليث الزنديق
معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس
زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما يقوله العامة ملحد ودهري وعن

ليس في كلام العرب زال قبلها دال

ومن ثم قيل انه معرب زن دين اي دين المرأة فقد ابعد لفظا ومعنى وانما خص الزنديق من بين اصناف الكفار
لانه مشتهر باستخفاف المصحف ولذلك قال الشاعر كانني مصحف في بيت زنديق [illegible]

اي دريق انه فارسي معرب واصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر وفي
مفاتيح العلوم المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون
بذلك في مزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر
كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه
نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة يعني زنده فقيل زنديق و
زعم الفاضل الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرحه للمفتاح وحواشيه
المنقولة عنه وصير العالم النحرير زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا للصانع الحكيم او
قائلا بالهين خالق الخير وخالق الشر فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر وهو
مذهب المجوسي قيل الزنديق معناه الزندي و زند كتاب مزدك الذي ظهر في
زمان قباد واباح الفروج فقتله انوشروان الى هنا كلامه وانما رجحنا القول
بانه معرب زنده على القول بانه معرب زندي لان الياء في اخر الكلمة لمطلق النسبة
في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص والانتساب الخاص يرشدك الى هذا الفرق
ما في تبجه وتبعته من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص واللون المخصوص وما في شهري
وسپاهي من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصنف المخصوص وقد
اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالفروق ولا يذهب عليك ان المناسب
بحال المنتسبين الى الزند هو الثاني دون الاول ولم يقصد الشاعر بقوله وصير
العالم النحرير زنديقا كيف والمنسوب الى الزند مظهر للكفر لا مبطن له فالفاضل
المذكور لم يصب في تفسيره بقوله اي مبطنا للكفر **ومنها الباذق** فانه معرب باده
وهو على ما ذكر في كتاب الاشربة من مقالة نعمان من الحقائق شرح المنظومة التي
عصر من ماء العنب اذا طبخ ادنى طبخة حتى ذهب اقل من ثلثيه وغلى واشتد و
قذف بالزبد وانه حرام قليله وكثيره قال خواهرزاده وهو فارسي معرب لانه
في العجم يسمى باده ومن وهم ان باده في لغة الفرس يرادف مي فقد وهم فان
مي في لغتهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق بكسر الذال وفتحها ما طبخ من عصير

العنب

407

يعني سبق محمد عليه الصلاة والسلام تحريم الباذق

العنب ادنى طبخة فصار شديدا وقال قوام الدين الاتقاني في غاية البيان
والباذق تعريب باده بالفارسية ومنه حديث ابن عباس رض انه سئل
عن الباذق فقال سبق محمد الباذق وما اسكر فهو حرام كذا في الفائق
اي لم يكن الباذق في عهد رسول الله عم وصاحب الهداية لم يفرق بينه وبين
الطلاء حيث قال واما العصير اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ
ادنى طبخة ويسمى الباذق وكذا صدر الشريعة لم يفرق بينهما حيث قال في شرح
قول صاحب الوقاية كالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثه الطلاء
وهو الباذق ولم يصب في ذلك فان الفرق بينهما مقرر ذكر في التحفة الطلاء
اسم للمثلث وهو المطبوخ من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي الثلث
وصار مسكرا والباذق اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثين
بعد ما صار مسكرا وقال الجوهري في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب
ثلثاه وتسميه العجم الميبختج ومن هنا ظهر انهما كما لم يصيبا في عدم الفرق بين
الطلاء والباذق كذلك لم يصيبا في تعيين حد الطلاء فان ما ذهب منه
الاقل من الثلثين هو المنصف نص عليه ابو الليث حيث فسره في
شرح الجامع الصغير بالذي ذهب اقل من ثلثيه فصاحب القاموس ايضا
اخطأ في عدم الفرق بين الطلاء والمنصف حيث فسر الطلاء بما كان المنصف
ومنها البريد فانه معرب بريده دم قال العلامة الزمخشري في الفائق
والبريد في الاصل البغل وهي كلمة فارسية اصلها بريده دم اي محذوف
الذنب لان بغال البريد كانت محذوفة الاذناب فاعربت الكلمة وخففت
ثم سمي الرسول يركب بريدا والسكة الموضع الذي كان يسكنه الفيوج
المرتبون من رباط او قبة او بيت او نحو ذلك وبعد ما بين السكتين اربعة
فراسخ وكان يرتب في كل سكة بغال انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين
ما في الجوهري وصاحب القاموس حيث قال البريد المرتب واثنا عشر ميلا والرسول

ع الميبختج

وزاد الشاعر قوله وقد سجان والرسل على ذوي البريد من الخلل فتأمل
والفيوج بضم الفاء جمع فيج وهو معرب پيک صرح به في القاموس
ومنها الطشت فانه جمع معرب طشت وهو لفظ فارسي وهم فيه
الامام المطرزي حيث قال في المغرب الطست مؤنثة وهي اعجمية والطس
تعريبها فانه كما لم يصب في قوله ان الطست اعجمية لما عرفت انها معربة
انما الاعجمية لفظة طشت كذلك لم يصب في قوله والطس تعريبها لان الطس
مرخم من الطست كما ان طش مرخم من طشت قال الشاعر في البيت الفارسي
قطار اشتر ديره صد وسي • كه بارش طش وطشتجان بود وتيسي •
وكذا الجوهري اخطأ في قوله ان الطست عربي اصله الطس بلغة طي ابدل
احدى السينين تاء للاستثقال فاذا جمعت او صغرت رددت السين لانك
فصلت بينهما بالف او ياء فقلت طساس او طسيس وتبعه صاحب القاموس
حيث قال الطست الطس ابدل من احدى السينين تاء وصاحب الحل ايضا قال
عن تعريبها حيث قال والطس لغة في الطست ومنها الموق فانه معرب موزه
قال الجوهري والموق الذي يلبس فوق الخف فارسي معرب ومنها الجرموق
فانه معرب برموزه وهو ما يلبس فوق الموق وقاية له عن الوحل والنجاسة
والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال والجرموق الذي
يلبس فوق الخف وتبعه تاج الشريعة حيث فسره في شرحه للهداية بما ذكره
وقلده صدر الشريعة حيث قال في شرحه للوقاية او جرموقيه اي على خفين يلبسان
فوق الخفين ليكونا وقاية لهما من الوحل والنجاسة وان كانا من اديم او نحوه
جاز عليهما المسح سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين وان كانا من كرباس
او نحوه فان لبسهما منفردين لا يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا بحيث
يصل بلل المسح الى الخف الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضي خان في فتاواه
وان لبس الخفين فوق الخفين ثم بعد قوله وان لبس الجرموقين فوق الخفين اذا ظاهر انما الجرموق

ومنها

ومنها السرادق فانه معرب سراطاق والجوهري حيث ما زاد على ان قال
السرادق واحد السرادقات التي تمد فوق صحن الدار كانه غافل عن كونه معربا و
صاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السرادق ولم يحسن لان الفصيح
والحرم الذي بمعنى سراي في الفارسية ينسبان الى الدار لا الى البيت والفاضل
الشريف وهم فيه حيث وهم انه معرب سراپرده على ما صرح به في الحواشي التي علقها
على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى واصل سراطاق طاق سرا
قدم المضاف اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منهما اسما مثلا يقولون
شاه شاهان واذا جعلوهما اسما يقولون شاهانشاه الا انه غير مطرد لانهم كثيرا ما
لا يغيرون الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلا يقولون خواجه سراي
بستان سراي برربط اصله بربط بالاضافة على التشبيه ثم جعل اسما لآلة مخصوصة
من آلات الغناء ومنها دهقان فانه معرب دهخان وهو مركب من كلمتين
احديهما ده ومعناها القرية والاخرى خان ومعناها الرئيس قد مر ان في
لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه على المضاف عند جعل المركب منهما علما فاصل دهخان
خان ده ومعناها رئيس القرية صرح بذلك الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح
الكشاف الدهقان رئيس القرية ومقدم اصحاب الزراعة وهو معرب انتهى كلامه
وما ذكره شمس الائمة السرخسي في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له متاع و
املاك ليس بذاك فان قلت على ما ذكر يكون دهقان من الالقاب الشريفة المشعرة
بالمدح والتعظيم وقد ذكر في كتب الفقه في عداد ما يقذف به قلت قد تعرض
الامام المذكور في الشرح المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الانحلال حيث قال العربي
يا دهقان لا حد عليه وهذا من اعجب المسائل فلفظ الدهقان ينبئ عن المدح والتعظيم
وقد ذكره محمد في جملة القذف وهذا لان العرب يستنكفون ولا يشتمون به
الا العلوج فلازالة الاشكال ذكره وبين انه ليس بقذف ومنها سمرقند
فانه معرب شمركند وهو ايضا مركب من كلمتين احدهما شمر والاخرى كند لانها

في هذا واما الخلاف في معناها فقال ابن قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة شمر بن افريقيش احد ملوك اليمن انه خرج في جيش عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه يريد الصين فاخذ على فارس وسجستان وخراسان وافتتح المداين والقلاع ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمركند ثم عربها الناس فقالوا سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن وقال ابن خلكان في تاريخه بعد نقله ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعمه انما اصل الكلام ان شمر اسم لجارية الاسكندر مرضت فوصف لها الاطباء ارضا ذات هواء طيب وانشاء روا كه بظاهر صغد فاسكنها اياه فلما طابت بني مدينة وكند بالتركي هو المدينة فكانه يقول بلد شمر الى هنا كلامه وعلى هذا يكون كند اسما جامدا آخر وهو مضاف على القاعدة التي تقدم بيانها وبملاحظة هذا التغيير قال ابن خلكان فكانه يقولون بلد شمر والاقرب ما قدمته من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن كلامه تبين ان من زعم ان كند بالمعنى الثاني فارسي لم يصب وكذا من فسره بالقرية ومنها دارابجرد فانه معرب داراب كرد وقال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة ثم جيم ثم راء ودال مهملتين علم ولاية بفارس وفي الشرحين المنسوبين الى الفاضلين سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني انه بلد بفارس واصله مركب من كلمتين احديهما داراب وهو اسم ملك والاخرى كرد بمعنى فعل وقد وهم فيه الفاضل الشريف حيث قال فيما علقه في الكشف انه مركب من كلمتين احديهما دارا اسم ملك بناها والثاني بكرد وان بكرد مركب من كلمتين احديهما كرد والاخرى حرف الباء التي تزاد في لغة الفرس على صيغة المضارع لتخصيصها بالحال في مقابلة حرف مي التي تزاد لتخصيصها بالاستقبال فعلى ما ذكره يكون دارا بكرد مركبا من ثلث كلمات ومنها السياسة فانه معرب سه يسا وهي لفظة مركبة من كلمتين اوليهما عجمية والاخرى تركية فان سه بالعجمي ثلثه ويسا بالمغلي الترتيب فكانه قال التراتيب الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكر في النجوم الزاهرة ان جنكيز خان

ملك

ملك المغل كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام و اوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم فصاروا يقولون سه يسا يعني التراتيب الثلثة التي رتبها جنكيز خان فثقل ذلك على العامة فقربوا بتغيير الترتيب فقالوا السياسة ومنها منجنيق فانه معرب دل على ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الجرموق والجردق والجوسق والجلاهق والقبج وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهريج والجص والقلاج والجصطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد قال الجوهري في الصحاح الاصل في المنجنيق من جه نيك تفسيره بالعربي ما اجودني ولا يذهب على من يعرف تلك اللغة ان معنى من جه نيك ليس ما اجودني وقال صاحب القاموس المنجنيق بكسر الميم آلة ترمي بها الحجارة كالمنجنوق معربة و قد يذكر فارسيتها من جه نيك اي انا ما اجودني فزادي الشطرنج بعلة حيث اني في اول التفسير انا فكانه غافل عن ان ما في آخره من كلمة من يغني عنه ولا جامعه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت تفسير من انا وتفسير جه ايش وتفسير نيك جيد اي انا ايش ولا يخفى ما فيه من القصور والاقرب ان يكون منجنيق معرب منجك نيك في لغة الفرس ما يثقل بالحبل ومنها كنيسة قال الامام المطرزي في المعرب انه معرب كنشت وعندي انه معرب كليسا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما ان كليسا • قال نظامي • طبال بغير آهنين كوس • رهبان كليساي افسوس • وكليسا اصله كليسيا بحذف احدى يائيه تخفيفا وكنيسة مخصوصة بالنصارى على ما ذكره الجوهري او مشترك بينهم وبين اليهود على ما ذكره صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب كنشت لاختصاصه باليهود على ما مر والعجب ان المطرزي يوافق صاحب القاموس في اشتراك الكنيسة بين اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معرب كنشت و

ومن غرب التعريب **ساباط** فانه معرب بلاش اباد على ما صرح به صاحب
القاموس حيث قال ساباط اسم موضع بالمداين لكسرى معرب بلاش اباد ومنه
افرغ من حجام ساباط لانه حجم كسرى مرة في سفره فاغناه فلم يعد للحجامة وقال
الجوهري في الصحاح والساباط سقيفة بين حائطين تحتها طريق وقولهم في المثل
افرغ من حجام ساباط قال الاصمعي هو ساباط كسرى بالمداين وبالعجمية بلاس آباد
وبلاس اسم رجل وكأنه غافل عن ان بلاش اسم اخي قباد عم انوشروان وكان
كسرى قتل اخيه وعندي ان ساباط معرب شاه آباد وح يزول الغرابة و
شاه اباد مركب من كلمتين احدهما شاه ومعناها العظيم ومنه شاه راه اي
الطريق العظيم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف الى السلطان
وهو المراد ههنا والاخرى اباد ومعناها المعمور والاصل اباد شاه فقدم المضاف اليه
عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبي كما هو داب اللغة الفارسية على
تقدم بيانه والمعنى الاصلي ما عمره السلطان فان قلت اذا كان المعمور معنى اباد
فما معنى ابادان قلت معناه محل المعمور وذلك ان اصله اباد دان حذف احدى
الدالين تخفيفا كما حذف احدى البائين من آسياب بان فقيل آسيابان وآباد دان ل
مركب من اباد بالمعنى المذكور ودان بمعنى الظرف والمحل ومنه جامه دان و
خامه دان وگلدان ونادان بمعنى المزراب فان نا في اللغة الفارسية
الوابل ونم الطلل قال الفردوسي • نبايد همي مه ز اسمان نا ونم •
همي بركشيدند نان با درم • وقد تحذف الالف من نا ولو وقوعه في الوسط كما
تحذف من شاه وراه وماه ويقال نو قال الفردوسي • سخنها ست چون در گلستان نو است
ترا هوش بر دست گنجور راست • ومما وهم الجوهري فيه انه معرب ووهم فيه لفظ
صنم حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن وليس الامر كما وهمه فان شمن
في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسي • خم اورده از باد شاخ سمن
صنم گشت باليز وگلبن شمن • ولو قال حسن گشت بتخانه گلبن شمن • لكان حسنا و

وقال الرودكي بيت بر ستي گرفته ايم همه • اين جهان چون بتست وما شمنيم
ومنها قابوس فانه معرب كاووس قال صاحب القاموس وقابوس
ممنوع للعجمة والمعرفة معرب كاووس وابو قابوس كنية النعمان بن المنذر
ملك العرب قال النابغة الذبياني فان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع
العيش والشهر الحرام اراد بربيع العيش طيبه او وسعته لان غالب
كسب العرب بالغارة وهي محظورة في صفر فكان في دخول الربيع تخلصا
عن تلك المضايقة واراد بالشهر الحرام الامن لانه سببه **ومنها قيروان**
فانه معرب كاروان نص عليه الازهري وقال الجوهري في الصحاح القيروان ل
القافلة فارسي معرب وفي حديث مجاهد يغدو الشيطان بقيروانه الى
السوق انتهى كلامه وفي تفسير القيروان بالقافلة نظر يظهر وجهه من كلام
الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص • وهو هذا ويقولون ودع
قافلة الحاج فيتقلون بما يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن
يخرج الى السفر والقافلة اسم للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن
بين اللفظين مع تنافي المعنيين ووجه الكلام ان يقال تلقيت قافلة الحاج
الى هنا كلامه **واما القسم الذي عربوه ولكن لم يلحقوه بابنية كلامهم فمنه الاجر**
وهو الطين المطبوخ ذكر في المغرب والصحاح والقاموس انه معرب
وكان الجوهري نسي ما شرطه في التعريب من الالحاق بابنية كلام العرب قال
صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص انما قال فاوقد لي يا هامان على
الطين ولم يقل اطبخ لي الاجر واتخذه لانه اول من عمل الاجر فهو يعلمه الصنعة
وعن عمر رض انه حين سافر الى الشام وراى القصور المشيدة بالاجر قال
ما علمت ان احدا بنى بالاجر غير فرعون **ومنه الفرند** قال الجوهري في
الصحاح فرند السيف ابره ووشيه ولم يزد عليه وفي القاموس السيف فرنده
جوهره ووشيه معرب وانت خبير بان شرط التعريب مفقود فيه **ومنه الابريسم**

فيتقطعون

بالسين المهملة فارسي معرب اصله الابرشيم بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر بالمهملتين
فان الاول معرب مشك بالمعجمة والثاني معرب شكر بالمعجمة ايضا وزيد في تعريب الثاني تشديد
الكاف الا انهما لا يلحقان بابنية كلام العرب دون الابريسم ولهذا لم ينقل فيهما و
منه القز والقز ما فتل من الابريسم ومنه القزاز ولقد اصاب الجوهري
حيث قال في الصحاح واما القز من الابريسم فهو معرب ولم يصب صاحب القاموس
حيث قال القز الابريسم قال صاحب الكشاف في سورة المزمل وعن عائشة رضه
انها سئلت ما كان تزميله قالت كان مرطا طوله اربع عشر ذراعا نصفه علي وانا نائمة
ونصفه عليه وهو يصلي فسئلت ما كان قالت والله ما كان خزا ولا قزا ولا مرعزى
ولا ابريسما ولا صوفا كان سداه شعرا ولحمته وبرا الى هنا كلامه فقولها ولا قزا ولا
ابريسما صريح في الفرق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهام هذا على وفق ما
نقل فيما تقدم عن سيبويه من انها من الاسماء الاعجمية التي غيرتها العرب والحقتها
بكلامها وفي القاموس وابراهيم وابراهام وابراهوم وابراهم مثلثة الهاء
وابرهم بفتح الهاء بلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال
الفاضل المحقق في شرح المختصر اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و
نحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في القرآن و
مبنى ما ذكره على ان المعرب في المسئلة القائلة المعرب ما غيرته العرب من الالفاظ
العجمية مطلقا اي سواء كان الحقها بكلامهم او لا ثم قال وجعل الاعلام من المعرب
او جعلها فيه محل المناقشة وقال الفاضل التفتازاني في بيان المناقشة المذكورة
لان النزاع انما هو في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف فيها عند
العرب بدخول الالف واللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام بحسب وضعها
العلمي مما ينسب الى لغة دون لغة ولا هي ايضا مما تصرفت فيها العرب فاستعملتها
في كلامهم وبما نبهت عليه فيما تقدم تبين انه لا وجه للثاني وجعلي المناقشة ثم ان
مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف قال صاحب الكشاف ويوسف اسم عبراني

وقيل

وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن سبب آخر سوى التعريف
فان قلت فما تقول فيمن قرا يوسف بكسر السين او يوسف بفتحها هل يجوز على قراءته
ان يقال هو عربي لانه على وزن المضارع المبني للفاعل والمفعول من آسف
وانما منع الصرف للتعريف ووزن الفعل قلت لا لان القراءة المشهورة قامت
بالشهادة على ان الكلمة اعجمية فلا يكون عربية تارة واعجمية اخرى ونحو يوسف
ويونس رويت فيه هذه اللغات الثلاث انتهى كلامه ومن اللطائف الاتفاقية
ان الاسف في اللغة الحزن والاسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف ع
قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من
الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون
منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حطا حنطة وبشما لا الها رحمانا
رحيما بسم الله الرحمن الرحيم انتهى كلامه وكذلك ان تقول فعلى هذا لا وجه لتقطعه
بعدم اشتقاق ادريس من الدراسة وابليس من الابلاس ويعقوب من العقب و
اسرائيل من اسرال وتخطئته لابن السكيت في ذلك بناء على انه لا يكون فيها الا
سبب واحد وهو العلمية ويكون منصرفا فامتناعه من الصرف قبل العجمة لا
مثل ما ذكر محتمل ههنا واما القسم الذي استعملوه على حاله ولم يغيروه
فمنه البخت قال الجوهري وافقه صاحب القاموس البخت الجد وهو معرب ولم
يصيبا في القول بالتعريب لانه معرب وقد مر ان التغيير معتبر في حد التعريب والجوهري
معترف به ثم قال والبخت من الابل معرب ايضا وبعضهم يقول هو عربي وينشد لبن البخت
في قصاع الخلنج وليت شعري من ابن الدلالة فيما انشد على انه عربي ثم الاحقه
ان يقول من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجموع وحق البيان ان يكون باسم
الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك بين معنى اسم جنس ايضا كالطير
دل على ذلك قوله تعالى ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ومنه السخت قال
الجوهري السخت الشديد قال ابو الحسن اللحياني يقال هذا اكتساب سخت وهو معروف في

هذه الالفاظ اصل بسم الله الرحمن الرحيم

الخلنج بنجره فارسي معرب

في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام العجم كما قالوا للمسح بلاس الا انه
وهم في قوله وهم ربما استعملوا الى اخره حيث لم يفرق بين المغير وغير المغير فان الكلام
في استعمالهم بعض الفاظ العجم غير مغير كالسخت والبخت وما ذكره ليس منه
لانه بكسر الباء العربي واللفظ العجمي بفتح الباء العجمي وهو من القسم المغير **ومنه**
الدشت قال الجوهري الدشت الصحراء وانشد ابو عبيدة الاعشى قد
علمت فارس وحمير والاعراب بالدشت ايكم نزلا وهو فارسي او اتفاق
من اللغتين **ومنه التنور** قال ابو حاتم التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف له
العرب اسما غيره فلذلك جاء في التنزيل لانهم خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح
الهمداني كان الاصل نور ور فاجتمع واوان وضمة وتشديد فاستثقل ذلك
فقلبوا عين الفعل الى فائه فصار وتنور فابدلوا من الواو تاء كقولهم تولج
في دولج كذا في الفايق وهي على القول الاخير يكون من اللغات المشتركة
ووقوعهم في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين انها فارسية وفي بعضها انها
مشتركة بين لغتين لا يخلوا عن تحكم اذ لا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو لا
يصلح مخصصا للبعض كما لا يخفى ثم ان اشتراك اللفظ بين اللغتين شرطه ان يكون
فيهما لمعنى واحد كالدشت والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان معناه
في احدى اللغتين غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبستان فانه
في العربية ارض ذات حايط فيها اشجار وفي الفارسية اصلها بوستان حذف
واوه تخفيفا كما حذف من هندوستان ومعناها الناحية
والمعنى التركيبي ناحية الرايحة وقد وهم صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان
وكالدست فانها ايضا ليست من اللغات المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى اليد
في الفارسية وفي العربية يجيء لمعان جمعها الحريري في قوله ثم قال انشدك الله
البيت الذي اعاره الدست • قلت لا والذي اجلسك في هذا الدست
ما انا بصاحب ذلك الدست • بل انت الذي تم عليه الدست الاول بمعنى اللباس

والثاني

والثاني الوسادة والثالث بمعنى الحيلة ذكره العكبراوي وقد اهمله المطرزي
في شرحه والرابع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم اذا غاب فرح احدهم
ولم يغرقيل تم عليه الدست ومن المعنى الاخير دست الشطرنج **قال الشاعر**
يقولون ساد الارذلون بارضنا • وصار بهم مال وخيل سوابق
فقلت لهم شاخ الزمان وانما • يفرزن في اخرى الدسوت البيادق
والدست في قول صاحب المواقف فالصحيح بهم ذلك تم الدست ايضا بهذا
المعنى واصله تم له الدست على عكس تم عليه الدست والشريف الفاضل
لغفوله عن هذا المعنى قال في شرحه هو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على الكمل
في المناصب **ومنه السمند** قال صاحب القاموس السمند الفرس فارسية اه
في قوله انها فارسية الا انه اخطاء في تفسيرها لانها ليست بمعنى الفرس بل دابة موصوفة
بلون مخصوص ولذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسي • سواري وتير
وكمان كمند • بشمشير وكوپال واسب سمند • كمان خنك • وجرمه • ودیزه •
وشبديز • ویور • كذلك **قال** تبارك ز پولاد وسبزش كلاه •
فرس خنك وبرگستوانش سياه **وقال ايضا** نشست ابر جرمه سنگ رنگ
بپوشيد سهراب خفتان جنگ **وقال ايضا** بفرمود تا برنهادند زين
بدان دیزه پیل تن اوز كين **وقال ايضا** من ورستم واسب شبديز وتيغ
نيارد دبر وساه كسترد ميغ • اصل شبديز شبديزه وحذف الهاء من اخره
تخفيفا **وقال ايضا** نشست از بر شبديزه راه جوى • بنزديك گودرز بنهاد روى
وقال ايضا گرازان گرازان نه اگاه از اين • كه بيژن نهادست بر بور زين
واما نوند فليس من اوصاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحركة و
سرعتها قال الشاعر **شعر** سمند نوندش همى داند برم • برو در همى آفرين خواند كرم
كما ان رهوار ديگار وكذلك **تتمة الرسالة** كما ان العرب عربت بعض لغات
العجم كذلك العجم عجم بعض لغات العرب **منها اياز** فانها معجم اياس ولا

قال المصنف لا ولا
لا وصول الا بتقدم الرسول صلعم

ولا احتمال للعكس لانه عربي نص عليه في كتب اللغة ومنها
باز فانه معجم باغ ومنه بازيار وهو مصلح باغ
فان يار في لغة العجم بمعنى المصلح ومنه
شهريار ومنها قفس فانه
معجم قفص تم بعون الله
وحسن توفيقه

فلاه لم يعمل اللفظ ولم يتعمه فقال اصحاب الفرس تباعد في العدو وقال لا معان مجاز في اللفظ الد
والوجه غير صحيح النغم فله معان كثيرة والمناسب بهنا ما ذكر الجوهري انه قال انعم كذا
اي زاد قرن جلبي

في الصحاح الزنديق من الثنوية معرب والجمع زنادقة والهاء عوض عن الياء المحذوفة
واصله الزنا ديق عند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه ويظهر الايمان تقية
واختلف في قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لا
بل يقتل كالساحر والداعي الى الالحاد والاباحة للمولى خسرو

التشخص ما يكون به الحسن اي في الحسن مفهوم اللفظ سعد الدين
الاقران جمع قرن بكسر القاف وهو المصاحب حاد كاشي
المغارج

القرن مدة من الزمان وهي ثمانون سنة
واهل زمان واحد شرح المصابيح

الواو والياء في وهو وهي عند البصريين من اصل الكلمة وعند الكوفيين
للاشباع والضمير هو الهاء وحدها رضي الدين استرابادي

قال مولانا علاء الدين الرومي طيب الله مضجعه سمعت من فم السيد الشريف الجرجاني حين جئنا اليه
من وراء العجم فقولنا دارا من ديار نكار الوديه محمد منا صاحب الدار خدمة عظيمة فانشاء الشريف
نزلت به ار عبد الله ضيفا فجيب الود مني بالاضافة
نعم جرت اضافته وداني فان الجر من عمل الاضافة

كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ الاربعة لان الموصوف مؤنث الا ان المحقق ما ذكر
في شرح اللباب من ان اعتبار لحوق التاء لهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر
الى واحد المعدود لا الى نظر المعدود فان كان المعدود جمعا واحده مؤنثا غير العلم
حذف التاء منه نحو ثلث عينة وعيون وان كان مذكرا اثبتت التاء كما في لفظ
الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام اولم يكن هذا وبهذا تبين ان الشارح
لم يصب في اسقاط التاء عن الاربع في هذا بيان للتقسيمات الاربع كان زعم ان المعدود
اخطاء في اثباته ولم يدر ان الخطاء نفسه للفاضل الرومي كمال باشا زاده

الانصار جمع نصير بمعنى الناصر كشريف واشراف وجمع الناصر نصر كصاحب وصحب على قياس اكب وركب
وجمع صحب اصحاب كعنز في سواغ في كمال الفاضل الشريف في شرح المفتاح يعني من انصاري الى الله من جنده
متوجها الى نصرة الله فالاضافة في انصاري من اضافة احد المتناسبين الى الاخر كانه قيل من الانصار
الذين يختصون بي ويكونون معي في نصرة الله ولو كان معناه من ينصرني مع الله لم يطابقه الجواب اعني قولهم
نحن انصار الله اي نحن الذين ينصرون الله الا ان يقدر نحن انصار نبي الله انتهى كلامه
وفيه نظر لجواز ان يجعل قولهم نحن انصار الله من اضافة احد المتناسبين الى الاخر ومعناه نحن
جند الله ننصر من معه فاي ترجيح للتوجيه في اضافة الاذن واي وجه في قوله الا ان يقدر
مضاف فتامل حسن جلبي

الحيوة حقيقة في القوة الحساسة وما يقتضيها وبها سمي الحيوان حيوانا مجازا في القوة النامية
لانها من طلايعها ومقدماتها وفيما يختص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان
من حيث انه كمالها وغايتها فيكون من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال الله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم
وقال اعلموا ان الله تعالى يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه
وجعلنا له نورا يمشي به في الناس واذا وصف به الباري تعالى اريد به صحة اتصافه بالعلم
والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا او معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة
قاضي بيضاوي

والحيوة تطلق على نباء فعلاه من الحركة والاضطراب ولذا ذكر اخير عليها قاضي بيضاوي

53

لا

جمع مدرك بضم موضع الادراك صحاح

الاستيناف طلب الوقوف

الطبع ما يكون مبدأ للحركة والسكون والطبيعة هي القوة التي يحصل منها الافاعيل الجزئية للنفس شرح كنوز الفقه

النكات بكسر النون جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب صحاح

وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ملكوت فعلوت من الملك زيادة التاء للمبالغة معناه ما يملك به الشيء اي نري ربوبية الله تعالى . كمال پاشا رح

مصر هي المدينة المعروفة تذكر وتؤنث وذلك ان اسماء المواضع قد يعتبر من حيث المكانية فتذكر وقد يعتبر باعتبار الارض فتؤنث كمال پاشا رح

ومن النكتة البديعة ان الاحسن في دعاء الخير ان يقدم فيه الدعاء على المدعو له كسلام على ابراهيم ودعاء الشر الاحسن فيه تقديم المدعو له على الدعوة كقوله وان عليك لعنتي الى يوم الدين عليهم دائرة السوء في شرح الصدور للسيوطي

الخاطر في الاصل ما يختلج في القلب ثم اطلق على محله اعني القلب شيد

رجل مُوَلَّد اي عربي غير محض وكلمة مولدة اي ليست من اصل لغتهم تاكيد شرح

قال بعضهم صدق المضاف اليه على غير المضاف شرط في الاضافة البيانية وهذا غير مسلم كيف وقد صرح المحققون من شراح المفتاح في ان اضافة الوجه الى الاختصار في قوله وجه الاختصار بيانية ولا صدق للاختصار على ما لا يصدق عليه الوجه للفاضل چلبي رح

54

السيد محمد بن احمد العطار [illegible]

الكريم بن يوسف بن [illegible]

واودع [illegible] احمد بن كمال [illegible] البارز

مستر الله ما حرم على عالم الملكوت

الساعة في اصطلاح الفقهاء اسم لجزء من الزمان بخلاف ما يقوله المنجمون انه وقت [illegible] في شهر اليوم والليلة اربعة وعشرين

قد وقع ختام الاختتام بعون الله الملك العلام عن نفائس عرائس
الانظار ولطائف فوائد الافكار مكتسبة بحلل البيان والاعلام مسبوكة
بايدي العبارات ونفحات الاقلام يوم السبت وقت الطلوع
من ربيع الاول مع كونه ربيع الانام وهو العشر الاول من الثلث الثاني
من الجزء الثالث من العشر الخامس من الثلث الثالث من [redacted]
العقد الثالث من الالف الثاني من النصف الثاني من الهجرة النبوية
الى المدينة المنورة على ساكنها افضل الصلوة والتحية الخ

قوله الاله المجازي هذا في غاية الشناعة في حق المادح والممدو[ح]
اعاذنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب ان المح[شي]
يتعرض للخيالي فيما سبق من قوله في مدح الوزير افق معارج ذهنه
الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بانه اغراق خارج عن
حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه المجازفة الفاحشة بحمل الا[مكان]
على العادي بل هو المتبادر من محاورات الناس المعهود عند العرب
وتخصيص البشر باقرانه المعاصرين له وتخصيص العمومات اكثر من
ان يحصى لكن لفظ الاله لكونه بمعنى المعبود لا يحسن اطلاقه على الملوك
ولو اولناه بالف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه اذ لا يحتمل شأن
الالوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز بل لا يتصور الحقيقة
التجوز ههنا اذ لا اشتراك بوجه فلا يتأتى وجه الشبه الذي لا بد منه
في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقية والبطلان وارادته افحش
للطرفين من الاول اذ ينقلب بها المدح ذما حينئذ وقد [illegible]
نطقت النصوص بان الآلهة الباطلة تعذب في النار يوم القيمة
فصلاه عبد عنه بفضل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلا لمولانا الشيخ خالد
تعليقة
البغدادي ثم الشامي
قدس الله سره العزيز

لفاضل الروم ابن كمال

المرحوم

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الجمعة
وهو العشر التاسع من الثلث الثاني من السدس الثاني
من النصف الأول من العشر السادس من العشر الثاني
من العشر العاشر من هجرة النبوية من استخرج هذا المعما
وبلغ المرام فقد قدر على شيء لم يقدر عليه أكثر العلماء الأعلام
اقول تأملت في هذا الكلام فبلغت تمام المرام
بعون الله الملك العلام وذلك ان المولى الفاضل أشار
بقوله وهو العشر التاسع من الثلث الثاني الى ان
يوم الجمعة المذكورة هو اليوم التاسع عشر من أيام شهر
لان الشهر الواحد في العرف ثلثون يوما فالثلث الثاني

منه

منه ما بعد اليوم العاشر الى العشرين والعشر التاسع
من ذلك الثلث الثاني انما هو اليوم التاسع عشر
ثم أشار بقوله من السدس الثاني من النصف الأول
الى ان ذلك الشهر هو الصفر فان العام الواحد
اثنى عشر شهرا فالنصف الأول منه ستة أشهر
من المحرم الى تمام ستة أشهر والسدس الثاني من ذلك
النصف الأول هو الصفر ثم أشار بقوله من العشر
السادس من العشر الثاني من العشر العاشر من الهجرة
النبوية الى ان ذلك العام سنة ٩٢٦ من الهجرة اذ
المخرج ههنا اعني أول عدد له عشر بلا كسر ولعشره
عشر كذلك ولعشر عشره عشر كذلك هو هذا ١٠٠٠
فالعشر العاشر من ذلك المخرج ما فوق هذا ٩٠٠ الى تمام
المخرج المذكور وهو العشر الثالث من ذلك العشر
العاشر هو ما فوق هذا ٩٢٠ الى هذا ٩٣٠ والعشر السادس
من ذلك العشر الثالث ليس الا سنة ٩٢٦ فالمعنى

رسالة العلة والمعلول
لمولانا ابن الكمال في
المفضول

جاء في الخبر ان ادم عم لما مرض مرض الموت تمنى ثمرة الجنة فارسل اولاده في كل طرف ان ياتوه بمثل هذه الاثمار وكان شيث عم عنده فقال ادع الله ان يرسل من ثمار الجنة فقال لشيث ادع انت يا ابانا يا نبي الله قال اني استحيي من الله فدعا شيث فصعد الجبل راى ان جبريل يجيئ و طبق من ثمار الجنة على راسه حوراء من حور الجنة فاكل ادم عم من هذه الاثمار وزوج تلك الحورية شيث عم واول من تكلم بالعربية كانت تلك وولد من تلك الحورية ادريس و لهذا التكلم صعد السماء و دخل الجنة وبقي فيها مخلدا من روضة العصوص

روي ان عمر رض واقع اهله بعد صلوة العشاء الاخرة في رمضان فلما اغتسل اخذ يبكي و يلوم نفسه فاتى النبي صلعم فقال يا رسول الله اني اعتذر الى الله و اليك من نفسي هذه الخطيئة فاخبر بما فعل فقال عليه السلام ما كنت جديرا بهذا يا عمر فقال عليه السلام رجال فاعترفوا بما صنعوا فنزلت قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم تي ف

قال النبي صلعم اذا تصدق الحي على الميت امر الله تعالى جبرائيل عم بحمل الى قبره مع سبعين الف ملك في يد كل ملك طبق من نور و يقولون سلام عليك يا ولي الله هذه هدية من فلان الحي يعطيه الله تعالى لك مدينة في الجنة و زوجه حور العين صدق رسول الله

الحال هو الامر الداعي الى ايراد الكلام على وجه مخصوص وكيفية معينة و قد يطلق عليه المقام ايضا والفرق بينهما بحسب الاعتبار فان ذلك الامر الداعي من حيث انه بمنزلة زمان يقارنه ذلك الوجه المخصوص يسمى حالا ومن حيث انه بمنزلة مكان حل فيه ذلك الوجه يسمى مقاما للسيد الشريف في شرح المفتاح

ان الكتاب تم في يوم الجمعة وهو اي ذلك اليوم هو التاسع عشر من ايام الصفر من سنة ٩٢٦

[redacted]

بسم الله الرحمن الرحيم   رسالة في العلة والمعلول للعلامة ابن كمال باشا

الحمد لله التام وجوده في علية كل شيء • العام انعامه وجوده لكل حي • والصلوة
على نبي ابيح في شريعته الغنيمة والفيء • محمد المبعوث من اشرف قبيلة واكرم
حي • وعلى آله واصحابه ما تعاقب النور والفيء • وبعد فهذه رسالة رتبتها في تحقيق مسئلة
صارت معركة الآراء ودارت على السن القوم وهي مسئلة تقدم العلة التامة
على المعلول ولا بد قبل الشروع في المقصود من تقديم مقدمة في تعريف العلة
وتقسيمها فنقول وبالله التوفيق العلة ما يحتاج اليه سواء كان المحتاج الوجود او العدم
او الماهية فانها اذا كانت مركبة يحتاج في حد انفسها مع قطع النظر عن الوجود
والعدم الى اجزائها والى فاعل يجعلها مركبة فصاحب المواقف لم يصب في قوله
فالمحتاج اليه في وجود الشيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا لحسبانه
ان ما فيه الحاجة ليس الا الوجود وقال شارح حكمة العين اعلم ان الشيخ قسم العلل الى قسمين
احدهما علل الماهية الشيء وهي المادة والصورة وثانيهما علل الوجود الشيء وهي غير
الفاعل والغاية والموضوع فاذن الصواب تفسير العلة بما يحتاج اليه الشيء من تقييد
بالوجود والماهية وايراد التعميم في تفسيرها بان يقال هي ما يحتاج اليه الشيء اما
في وجوده او ماهيته لان التحقيق يعطي ذلك وقال الفاضل الشريف في الحواشي
التي علقها على الشرح المذكور اما التقسيم فينبه منه على التفصيل الواقع في العلل
ففيه زيادة تحقيق ومعرفة واما الاطلاق فربما يتسابق منه الذهن الى التنبيه
للاقسام بخلاف ما لو قيد بالوجود فانه يقف الذهن هناك يدرك ما ذكرناه بالتامل
اللطيف وكذا صاحب التجريد لم يصب في قوله كل شيء يصدر عنه امر بالاستقلال او
بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي علة فاعلية ومادية وصورية
وغائية حيث اخبر المصدرية في مطلق العلة وهي من خصائص الفاعل الموجد
في سائر الاقسام والتأويل بان المراد ما له مدخل في الصدور ويأباه قوله
بالاستقلال او الانضمام اذ لا وجه لتلك الزيادة كما لا يخفى ومطلق العلة اما جزء

اما جزء المعلول او امر خارج عنه وانما قلنا مطلق العلة لعدم اختصاص التقسيم
المذكور بتقسيم الناقص منها كما هو السابق الى الافهام الناقصة حتى صرف الفاضل
الشريف لذلك كلام صاحب المواقف في هذا المقام عن نهج الصواب حيث زاد
قيد النقصان على العلة الواقعة قسما فيه ولم يدر انه من التصرفات الناقصة كيف
فان الفاعل من جملة الاقسام وهو قد يكون وحده علة تامة على ما اتفق عليه باذن الله
تعالى والفاضل المذكور معترف به والاول ان كان به المعلول بالفعل كالهيئة للسرير
فهو الصورة وان كان به بالقوة كالخشب له فهو المادة والمراد الباء السببية القريبة
كما هو المتبادر من الباء السببية فلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا بمادة لا يتخلف
عنها كون المعلول بالفعل كمادة الفلك اما النقض بالجزء الاول من الصورة المركبة
فموقوف على ثبوت تركبها لان مجرد الجواز العقلي لا يكفي في نقض التعريفات ولا دليل
عليه وليس المراد من المادة والصورة منها ما يختص بالجواهر من الهيولى والصورة
بل ما يعمها وغيرها مما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ومن
هاهنا تبين ما في قول الفاضل الشريف اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر
على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام من الخلل لانه ان اريد بالمادة والصورة
الهيولى والصورة الجسمية فلا يناسب المقام لان الكلام في اشتمال التعريف
المذكور على العلل الاربع وان اريد بهما المادة والصورة اللتين من اقسام العلل
فلا صحة للتعليل المذكور اذ لا اختصاص لهما بالاجسام وانما وقع فيما وقع لانه اشتبه عليه الفرق بين
معنيي المادة والصورة كما اشتبه على الفاضل الطوسي حيث قال في شرح قول الشيخ
في الاشارات كما انهما علتاه المادية والصورية وانما قال انهما علتاه ولم يقل
علتان لان المثلث لا مادة له ولا صورة وانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة انتهى كلامه ثم ان لفظ الصورة كما يطلق على المعنيين المذكورين
كذلك يطلق على معنى الشبح والمثال وللحاصل في الخشب صورة السيف بهذا
المعنى لا باحد المعنيين الاولين فاندفع ما قيل صورة السيف قد تحصل في الخشب

مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل وأجيب بان الصورة السيفية المعينة اذا انفصلت حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها وتمامان اى المادة والصورة علتان للماهية والعلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تميزا لهما على الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود دون الماهية كذا قالوا وفيه نظر لان وجود المعلول كما يتوقف على الفاعل والغاية كذلك ماهيته تتوقف عليهما لما تقرر في بحث مجعولية الماهية من ان الماهية المركبة في وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وذلك الضم اثر الفاعل فهي في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى الفاعل وبواسطته الى الغاية وتخصيص الماهية بالبسيطة لا يتحمله المقام لان الكلام في ماهية المعلول المشتمل على المادة والصورة فلا وجه للفرق المذكور والثاني اعنى ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اى العلة الغائية واياك ان تتوهم ان الفاعل قد يكون داخلا في المعلول كما اذا كان للمعلول مركبا من الواجب والممكن لان الفاعل في تلك الصورة انما يكون فاعلا للجزء الاخر فقط بل نعم لك ان تقول ان توقف المعلول على الغاية بواسطة توقف فعل الفاعل المختار عليها فلا يدخل في المقسم اذا اريد به العلة بالذات كما هو الظاهر وان اريد به ما يعم العلة بالواسطة يلزم ان يدخل فيه سائرها بالواسطة فيختل امر الانحصار ولا وجه لدرج كل نوع منها في قسم واسطة للاختلاف بينها في بعض الصور كجزء المعد فانه لا يطلق عليه المعد ولا يصدق عليه تعريفه لجواز تجامعه مع المعلول وتامان العلتان اعنى الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية كذا قالوا وقد مر ما فيه وفيه شيء اخر وهو ان توقف وجود المعلول على الفاعل مسلم لا شبهة فيه واما توقفه على الغاية فغير مسلم لان احتياجه الى مطلق الفاعل لا الى الفاعل المختار بخصوصيته لما تقرر في محله ان الامكان علة الحاجة الى الفاعل مطلقا والموقوف على الغاية على ما صرحوا به انما هو فعل الفاعل المختار لا فعل مطلق الفاعل

الفاعل والاوليان اى المادة والصورة لا يوجدان الا للمركب وذلك ظاهر والغاية لا تكون الا للفاعل يعلل فعله بالغرض مختارا كان او موجبا فان ايجاب الفعل مرجعه الى عدم صحة الترك فلا ينافي قصد الغرض اللازم ولذلك اجمعوا في حركة الافلاك على اصول الفلاسفة فانه لا يقدر على تركها مع انها معللة بالتشبه بالمبادي العالية وكما ان الايجاب لا ينافي وجود الغرض كذلك الاختيار لا يستلزمه فان المختار اذا لم يعلل فعله بالغرض كالباري تعالى على اصلنا لا يكون لفعله علة غائية وان لم يخل عن مصلحة وحكمة وبهذا تبين فساد ما ذكر في المواقف وشرحه من ان الغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون فعله حكمة ومصلحة وفائدة ثم ابتنى ما ذكر على عدم الفرق بين العلة الغائية والغاية وقد فرق الفاضل الشارح في الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين بينهما على وجه يأبى من اجماع الاصحاب قال ان بين العلة الغائية والغرض اتحادا بالذات واختلافا بالاعتبار واما الغاية فما يترتب على الاثر ولا يلزم ان يكون لاجله الاقدام عليه فهي اعم من العلة الغائية من وجه فان بينهما ايضا جهة عموم من حيث ترتب على الاثر غير لازم فلا يكفي ان يكون في زعم الفاعل كذلك الغاية بمعنى العلة الغائية قد تكون معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة بحسب تصوره وحصوله في الذهن فللغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد هو وفي العلة لكن باعتبار وجوب الذهن والخارج واما قولنا والغاية بمعنى العلة الغائية قد تكون معلولا في الخارج للتنبيه على ما توهم من ان الغاية بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون مترتبة في نفس الامر كما اذا اخطا الفاعل في زعمه وقد صرح الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المختصر وههنا دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهي ان المراد من الوجود الظلي الحاصل للصور على ما اشير اليه حيث قيل بحسب تصوره وحصوله في الذهن ومن الوجود الخارجي الوجود

وفيه بحث

الاصيل الشامل للنوع الآخر للوجود الذهني وهو وجود الاشياء الحاصلة
بانفسها في الذهن ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ما ذكره لا ينتظم الغايات التي لا وجود لها
في الخارج كالنتايج المقصودة من الافكار التي هي منها بحث وهو ان حكم العقل بعدم المعد
ان ينعدم المعلول بانعدامها على ما بين في موضعه ولا ينعدم في الغاية بانعدام صورة
الغاية عن ذهن الفاعل فالقول بانها علة له باعتبار وجودها في ذهن الفاعل مشكل
والحق ان الغاية باعتبار وجوده في الذهن علة مرجحة لاقدام الفاعل على الايجاد
واذا وجد المعلول لا يبقى حاجة الى الاقدام ولا مرجحة على الايجاد ولذلك
يبقى المعلول بعد زوال صورة الغاية عن ذهن الفاعل فان قيل موجب التقسيم المذكور
ان يكون الشرط بالفعل قلنا انه من تتمة الفاعل وكذا ارتفاع الموانع فان الفاعل ايجابية
فاعلا بعد حصول الشرط وارتفاع الموانع فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد جعلا في
تتمة المادة بناء على ان تمام قابليتها بحصول الشرايط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ومن قال في تقرير السوال والجواب
فان قيل قد ترك قسم من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه
الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجة منحصرة في الفاعل
والغاية قلنا انه جزء للفاعل المطلق لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والتاثير فلا يكون كذلك الا باجتماع الشرايط وارتفاع الموانع من تتمة الفاعل
فلا حاجة الى الافراد بالذكر اخطا في السوال وما اصاب في توجيه الجواب
اما الاول فلما نبهت عليه ان اللازم من التقسيم على الوجه المذكور ان يكون الشرط
داخلا في قسم الفاعل لا ان يكون متروكا ثم انه لا دخل لقوله وجزء ايضا من العلة
التامة في ايراد السوال على الوجه المذكور وذلك طول بقول تركه اولى من ذكره
لان عدم كونه جزءا من العلة التامة يقوي جانب السوال اذ ح يلزم امر آخر
وهو ان لا يصح تعريف العلة التامة بجميع ما يحتاج اليه واما الثاني فلان الشرط ليس
جزءا من الفاعل حقيقة سواء كان المراد من الفاعل الفاعل مطلقا او الفاعل

او الفاعل المستقل بالفاعلية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الموقوف
على الشرط وصف استقلاله لا ذاته وما يتوقف عليه الوصف لا يلزم ان يكون
داخلا في الموصوف وايضا الظاهر من التقسيم مطلق الفاعل لا الفاعل بالمعنى المذكور
فلا وجه لان يقال ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير كيف ويلزم ح
ان لا يصح قوله وهو الفاعل لان ما يبقى للخارج بعد ان يلزم ان يكون فاعلا مستقلا
بالتاثير مستجمعا للشرايط ولا مجال القصد للحصر من بعض الجار والمجرور وح لا يصح التقسيم
لبقاء قسم آخر وهو الفاعل الغير المستقل في التاثير لعدم اجتماعه الشرايط ثم قال
ذلك القائل فان قيل فعدم المانع جزء من العلة التامة اذا جعل ارتفاع الموانع جزء
للفاعل يلزم هذا وانه خلاف الضرورة قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر
ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدا لوجود الغير نعم انه عدم المانع قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء
له قوام يمكن النفوذ فيه كعدم عمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة
يمكن تحرك السقف فيه للسقوط الا انه ربما لا يعلم الا بلازمه عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام انه مؤثر الى هنا كلامه وفيه ايضا اخطاء في السوال وما يصيب في الجواب
اما الاول فلانه لا هو خلاف الضرورة هو ان يكون عدم المانع جزءا من الفاعل المؤثر
في الوجود وحده وذلك غير لازم مما وقعت انه من تتمة الفاعل لا من اجزائه حقيقة واما
كونه جزءا من العلة التامة للموجود فليس بفاسد لا بالبديهة ولا بطريق النظر واما الثاني
فلان عدم المانع له تحقق وثبوت في نفس الامر وتميز وان لم يكن موجودا في الخارج
وانكار هذا مكابرة ثم ان السابق الى اوهام كون العدمي موقوفا عليه للموجود
وجزءا من علته التامة لا كونه مؤثرا فيه فمعنى ان يقول فيسبق الى الاوهام انه جزء
من علة الوجود وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف ثم التحقيق ان بداهة
العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومبدا له ولكن تجوز ان يتوقف التاثير
في الوجود على انه امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون

مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده
وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده ويرد عليه انه ان اريد
الجواز النفس الامري فالتقسيم غير تام لان الجواز العقلي لا يستلزم الجواز النفس الامري
وكذا وان اريد الجواز العقلي فلا يناسب المقام لان الكلام في بيان تحقق الاقسام
الثلثة في الواقع ثم ان ههنا بحثا آخر وهو انه لا صحة لما ذكر في القسم الثالث
لاشتماله على التناقض وذلك ان مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده
ان يكون ذلك الشيء بحيث لا بد لوجود الآخر منه ومعنى عليته في وجود آخر من حيث
عدمه ان يكون بحيث لا يوجد الآخر الا بعدمه ولا يخفى ان هذا التناقض صريح والحق
ان الموقوف على وجود المعد حدوث الممكن لا وجوده لشهادة ان ذلك
انه لو وجد غير مسبوق بالعدم لما احتاج الى المعد ثم ان المحتاج اليه كذلك
هو المعد القريب وهو يجامع الحادث ويستوجبه عدمه زوال الحدوث فان
الحدوث بالمعنى المراد ههنا هو الخروج من العدم الى الوجود يزول عند
حصول الوجود وما قيل في بيان ان حق المعد ان لا يجامع وجوده وجود ما
يتوقف عليه لنفس تمام على ما تقف عليه باذن الله وساير المعدات كل منها علة
لمرتبة من مراتب الاستعداد ويزول تلك المرتبة عند زوال تلك المعد
ثم قال ذلك الفاضل فما قيل من ان العلة التامة للموجود ان يكون موجودة
ان اريد به ان ما له مدخل في وجوده لا بد ان يكون موجودا او ما له مدخل
بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد
ثم يعدم هذا اعني وجود العلة وحصولها المقتضي لوجود المعلول وانا انه
يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة
العقل ولا قام عليه برهان ايضا وقوله لا بد ان يوجد ثم يعدم منظور فيه
اذ لم يثبت بعد ما له مدخل بوجوده وعدمه منحصر في المعد او لا ينتقض العقل

العقل عن ان يكون المدخل باعتبار العدم قبل الوجود وعلى عكس المعد فكان
حقه ان يقال لا بد ان يعدم ثم يوجد او يوجد ثم يعدم ثم ان ما ذكره في وجود
مطلق العلة سواء كانت مقتضية لوجود المعلول او مقتضية لعدمه فان العلة
التامة لعدم المعلول ايضا لا بد من وجود ما له مدخل فيه بوجوده ومن عدم ما له
مدخل فيه بعدمه ومن وجود وعدم ما له مدخل فيه فلا وجه لتقييد العلة التامة
بالمقتضي لوجود المعلول ويمكن ان يوجه هذا الاخير بان يقال ان عدم كل جزء
من اجزاء العلة التامة لوجود المعلول علة تامة لعدمه فلا حاجة في ذلك الى ما
ضروري فالتفصيل المذكور من خصايص العلة لوجود المعلول لا يقال
الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة وصورة وايضا
الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكرها لانا نقول لا توقف
لوجود المعلول على الجنس والفصل فهما ليسا من جنس العلة فان قلت اليس
وجود الماهية فرع قوامها وقوامها باجزائها قلت نعم كذلك الا ان الجنس
والفصل ليسا باجزاء حقيقة فان معنى تركب الماهية منهما ان العقل ان حللها
اليهما فهما في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية اليهما في الوجود اصلا اما
في الخارج فقط واما في الذهن فلانها يمكن ان يوجد فيه بنفسها بدون تلك
التفاصيل نعم يحتاج اليهما في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في وجوده الذهني
مطلق وبهذا التفصيل تبين انه لا يحصل لما قيل يقال الجنس اذا اخذ من حيث
انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة
واما الموضوع فمن شرايط وجود العرض وقد جرى الاعتذار عن عدم ذكر
الشرط قال الفاضل الشريف ذلك ان يقول في تفصيل اقسام العلة التامة
ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول
فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة
الجوهرية وحدها واما غير محل له واما منه الوجود واما لاجله الوجود او منه

ولا ذلك وقع اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول
اعني ما يكون جزءا اما عقلي وهو الجنس والفصل او خارجي وهو المادة والصورة
وفيه نظر من وجوه الاول ان مبناه على ان يكون كل من الجنس والفصل جزءا حقيقيا
موقوفا عليه لوجود المركب فيهما وقد عرفت فساد ذلك المبنى والثاني انه
يلزم على موجب هذا التقسيم ان يكون الشرط العدمي من قبيل ارتفاع الموانع وليس كذلك
فان الشرط العدمي امر معدوم في نفسه لا عدم شيء آخر كوجود العقل الاول ووجوبه
بالغير وامكانه بالقياس الى معلولاته الثلثة العقل الثاني ونفس الفلك الاول
وجرمه على ما قالوا والثالث ان التقسيم المذكور خال عن ذكر المعد وقد صرحت
انه قسم مستقل من العلة الناقصة عندهم وما يتعلق بتقسيم المعد انه من العلل كما ذكره
الفاضل قطب الدين الرازي من انه لا امتناع في كون المعد التام لحدوث الشيء
مجامعا له مع انه لا يجب ان يجامعه حال بقائه وزاد في توضيح هذا بان علل الشيء
اما ان يتوقف عليها وجوده فهي علل الوجود التي تنقسم الى الاربعة المشهورة ومن لوازمها انتفاؤه
انه يجب انتفاء شيء منها واما ان يتوقف عليها حدوثه لا وجوده وهي العلل المعدة ومن
لوازمها انه لا يجب ان ينتفي بانتفائها لا انه يجب عدم انتفائها عند وجود المعلول ثم
اذا كان المعد بعيدا يجب ان ينتفي حتى يوجد المعد القريب فيجوز ان يجامع المعلول وان
لم يجب فليس من ضرورة المعد ان لا يجامعه بل من ضرورته انه لا يلزم من انتفائه
انتفاؤه اذ لا شك ان البناء علة من علل البناء لتوقفه عليه وليس من علل
وجوده والا انتفى بانتفائه بل من علل حدوثه التي هي المعدات مع انه يجامعه
ويبقى مع بقاء البناء على حاله وقال الفاضل الشريف في حواشي شرح المطالع
ولقائل ان يقول المعلول اذا كان حادثا فالمستند منه الى الفاعل هو وجوده
واما حدوثه اعني كون وجوده مسبوقا بعدمه او كونه خارجا من العدم الى الوجود
فصفة لازمة لوجوده اذا وجد بعد عدمه ولا يتصور ان يكون لوجوده مدخل
فيها اصلا كما قرر في موضعه ولا شك ان العلل المعدة انما يتوقف

فالمعد ح

ما لمعنى المذكور مشهور فيما بينهم حتى قال
المتكلمون ان ما يتعلق بالفاعل
هو حدوث ه

يتوقف عليها ما هو مستند الى الفاعل صادر عنه فالمعدات ايضا علل الوجود
ومنشاؤه عدم الوقوف على مراد ذلك الفاضل من الحدوث في قوله واما ان
يتوقف عليها حدوثه فانه اراد به الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود
لا بمعنى كون الوجود مسبوقا بالعدم اللازم للوجود ولا بمعنى كون الموجود خارجا من
العدم اللازم للوجود الحادث بذلك المعنى فانهم القول باستغناء العالم عن الصانع
بعد وجوده ولا يذهب عليك ان الخروج من العدم الى الوجود ليس من الصفات اللازمة
للوجود ولا للموجود حتى لا يتصور ان يكون للفاعل مدخل فيه ثم قال الفاضل المذكور
فالتحقيق ما اورده في بعض كتبه من ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود
شيء آخر كالفاعل او على عدمه مطلقا كالمانع او على عدمه الطاري للوجود فان الفعل
لا ينقبض عن شيء من هذه الاقسام والاخير منها هو المعد فيجب انتفاؤه عند وجود
المعلول ان كان قريبا وكيف لا وهو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة
القريبة بمعنى ان يتهيأ القابل للمقبول تهيؤا كاملا للقبول مقارنا بالعدم فيخ
اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف به فلا لازم
لا يفارقه واذا عرفت هذا فنقول البناء باعتبار حركاته المخصوصة المتقضية
تحركات الآلات على وجه مخصوص معد لاوضاع معينة فيما بين تلك الآلات
التي هي اجزاء البناء وهو مأخوذ مع هذا الاعتبار ليس موجودا حال وجود تلك
الاوضاع اذ لا بد من انتهاء حركات الآلات حتى يوجد تلك الاوضاع كالخطوة
الاخيرة لحصول الماشي في المكان الذي قصده فهو من حيث هو معد ليس مجامعا لوجود
البناء بل من حيث ذاته الذي هو جزء المعد ولا استحالة في اجتماع جزء المعد مع المعلول
كما لا استحالة في انتفائه معه وكذا الحال في المعلول التي يقع فيها لا انتفاء لها معه فان قيل
الجنس جزء الشرط شرطا وكذا جزء المعد معدا قلت لا نسلم ذلك لان جزء الشرط
مما يتوقف عليه وجود المشروط وليس جزء المعد موجبا للاستعداد حتى يلزم من انتفائه
الاستعداد عند وجود المعلول بالفعل انتفاؤه فهكذا ينبغي ان يحرر الكلام ليتحصل

الى ذروة المرام بهذا الكلام وفيه بحث من وجوه الاول انه هنا قسما آخر للعلة
وهو ان يكون ما يتوقف عليه وجود الشيء امرا عدميا لا عدم شيء ولا وجوده
وقد نبهت بما تقدم ان الشرط لوجود شيء قد يكون امرا هو معدوم لا نفس
لا عدم شيء آخر ولكن لا اشتباه في وجوب انتفاء للعقيد بالمعنى المذكور عند وجود
المعلول ولا ينازع فيه احد من ابكر وجوب انتفاء المعد عند وجود المعلول الا بغير
المعنى فالمذكور الى قوله وكيف لا لاحدى نفعا في دفع كلام المنكر والثالث
ان قوله وهو يوجب الاستعداد العام صريح في ان اعداد المعد لوجوده لا بعدمه
والمفهوم مما تقدم من قوله او على عدمه الطارئ سواء ان يكون ذلك بعدمه فبين كلاما
تدافع والرابع انا سلمنا ان الاستعداد اذ يترتب على ان المعد القريب واجابه تحمله
تامة له حتى لا يجوز بقاؤه بعد زوال الاستعداد فغير مسلم بل يجوز ان يكون جزءا من العلة
التامة فلا ينافي بقاؤه بعض مرتبة والخامس انه فرق بين جزء الشرط وجزء المعد
بان جزء الشرط وجزء المعد ليس بمعد ويرد عليه انا لا نم ان جزء الشرط شرط بل يجوز
ان يكون جزء الشرط مادة المعلول فانه لا استحالة في اشتراك الموجودين في مادة معينة
او صورة فان العقل لا ينقبض عن ان يكون صورة مركب مادة لامر هو شرط
لوجود ذلك المركب ولا بد من ابطال هذين الاحتمالين حتى يتعين كون جزء
الشرط شرطا لان الشرط لا بد ان يكون خارجا عن المعلول واني ذلك السادس
انه علل كونه جزء الشرط شرطا بكونه مما يتوقف عليه وجود المشروط وقد نبهت
آنفا على انه تعليل قاصر اذ لم يكف في الشرطية ان يكون موقوفا عليه للمشروط
والا لكان علته شرطا والسابع انه ان يقول وليس جزء المعد موجبا للاستعداد
حتى يلزم ان يكون معدا الا انه صدد بيان الفرق بين جزء الشرط وجزء المعد بتسليم
كون جزء الشرط شرطا ومنع كون جزء المعد معدا قال صاحب المواقف ويسمى جميع ما يحتاج
اليه الشيء علة تامة ولقد اصاب في ذكر الشيء واطلاقه اذ ح ينتظم الكلام ما يحتاج
اليه في الوجود وما يحتاج اليه في العدم وما يحتاج اليه في الماهية نفسها واخطأ

واخطأ الفاضل الشريف في شرحه حيث قال في ماهيته ووجوده فقط ثم قال الفاضل
المذكور وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب
الا يرى الى قوله وانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية وحدها ولا يذهب
عليك ان مبنى تقريره على الغفول عن ان مراد صاحب المواقف من الطرح المذكور
انفراد الفاعل عن اقسام الاخر غيره من العلة المادية والصورية والغائية لا انفراده
عن الشرط وعدم المانع ايضا كيف وقد صرح على ما نقلناه عنه فيما تقدم بان المراد
من الفاعل هاهنا هو المستقل بالفاعلية المستجمع للشرائط وارتفاع الموانع فالشرط ورفع
الموانع داخلان فيه فلا دلالة فيما ذكر على بساطة العلة التامة بل يقول موجب
قوله ولا يكون كذلك اي لا يكون الفاعل مستقلا بالتأثير والفاعلية الا باجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع لزوم التركيب في العلة التامة اذ المعلول لا يتوقف الا من فاعل
مستقل بالفاعلية والتأثير وقد استدل الفاضل في الحواشي التي علقها على شرح
التجريد على عدم لزوم التركيب في العلة التامة بقوله لجواز ان يصدر بسيط هو جوهر
عن فاعل بسيط لا لفعل لغاية ولا يتوقف تأثيره على شرط او على تقدير كونه عرضا
يتوقف تأثير الفاعل في وجوده على موضوع هو شرط وجوده ولقد اصاب في احتياطه
قوله لا يفعل لغاية على ان الفاعل لما عرفت الموجب قد يفعل لغاية الا ان تلك
الاصابة رمية من غير رام ينفصح عن ذلك ذكره الواجب بدل القوة المذكور في شرحه
للمواقف فان تلك عدم امكان المانع لا يجدي في تحقق هذا اولى من قوله الفاضل
الدواني لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة كما لا يخفى لبساطة العلة التامة
لا ما نعلم انه لو كان هناك مانع تحقق المعلول فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن
تحققه او لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله
في العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن
انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وانتفائها فلا يحتاج المعلول
الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية

منقوضا بان يكون بحيث لو وجد لكان مانعا لكنه لم يوجد فلم يصر مانعا فكان انتفاؤه
جزءا من العلة كارادة الفلك للسكون فانها بحيث لو وجدت لكانت مانعة من الحركة
في نفس الامر لانها ممتنعة بالغير فكان انتفاؤها جزءا من العلة للحركة هذا هو الوجه في نحو
ما ذكروا اما ما قيل نعم لو كان اتصاف المانع بالمانعية واقعا لكنه غير موجود فكان
انتفاؤه جزءا من العلة فمبناه الغفول عن ان المانع لا يتصف بالمانعية قبل الوقوع
كما ان الفاعل لا يتصف بالفاعلية والتاثير قبل الوقوع ثم قال ذلك القائل وبالجملة
العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء ما لذاته يوجب امرا من غير مدخلية امر آخر في العلية
اذ لا دليل على استحالته بل التفتيش لما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود
لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلية لجواز ان يكون لازما للعلية من غير توقف
التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف
المعلول على انتفائه ويرد عليه ان ما ذكر قدم في الاستدلال على كون ارتفاع
المانع من جملة العلل بان المعلول لا يكون موجودا على تقدير وجوده فعدمه لا بد منه
في وجود المعلول وموجبه اي لا يثبت هذا القسم من العلة والذي هذا
القائل في صدد تصحيح كلامه وتوجيه مرامه لا يرتضيه فانه لا ينكر توقف المعلول
على ارتفاع المانع بل ينكر لزوم هذا التوقف في كل معلول ثم ان في اصل الجواب
نظر لانه ينافي ما ذكره الفاضل المذكور في بحث الرجحان من الحواشي المذبورة
من ان طرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب ووجه المنافاة انه على تقدير
صحة ما ذكر في الجواب المذكور لا يصح تفريع قوله فيتوقف اولوية طرف الراجح على عدم
ذلك السبب على ما قدم من ان الطرف المرجوح سبب اذ يجوز ان يكون علية الطرف
المرجوح بحيث لا يكون علة مانعة علية الطرف الراجح فلا يتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم علية الطرف المرجوح وبالجملة بين كلام الفاضل المذكور في بحث
الرجحان وكلامه في هذا المقام تدافع حيث كان موجب الاول توقف المعلول على عدم

66

على عدم المانع ثم قال الفاضل المذكور في الحواشي المذبورة لا يقال لا بد من اعتبار
امكان المعلول مع الفاعل فيلزم التركيب لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل
هو الامكان حال الشيء ما لم يتعين متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ
في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا يطلب له علة ولا نشك انه مع ذلك لا يعتبر
امكانه مع الفاعل مرة اخرى ويرد عليه انه لا عبرة للطلب وانما العبرة لتوقفه
في نفس الامر فان علة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء في نفس الامر مطلقا لا ما يتوجه
عليه بعد ان طلب علة فلا منع لكون الامكان ماخوذا في جانب المعلول لا يقال
اراد نفي الحاجة قبل ثبوت الامكان الا انه عبر عن ذلك بنفي طلب العلة لانا نقول
نحن نعلم قطعا ان وجود الممكن فرع الوجوب بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان
وقد صرح الفاضل المذكور بذلك في بحث اعتبارية المواد من شرحه للمواقف
وفرع الفرع فرع والتفرع يلزمه التوقف فيثبت ان وجود المعلول الممكن موقوف
على امكانه فهو من جملة العلل والتخصيص بان يقال العلة ما يتوقف عليه مطلقا مما لا يقبله
النقل ولا يرتضيه العقل على انه يكفينا الوجوب بالغير فانه بعد الامكان ولا بد
في كل معلول غالبا من تركيب العلة التامة لازمة باعتباره وان لم يكن لازما باعتبار
الامكان فالجواب القاطع لعرق الشبهة هو ان المعلول قبل تاثير العلة فيه
لا تعين له فلا تحقق فلا يثبت له قبل تاثيرها فيه وصف من الاوصاف وجودا
كان او وجوبا بالغير والاوصاف لا بان يصدر عن العلة امور متعددة
بل بان يصدر عنها امر واحد هو مصداق تلك الامور فان العقل ينتزع عنه
تلك الامور ويجد بعضها مرتبا على بعض متوقفا عليه فهذا الامر المفصل
الى تلك الامور نوع من التفصيل اثر العلة وليس هو ولا شيء من الامور
المذكورة الثابتة في مظهر التفصيل علة له وان كان بعض تلك الامور
علة لبعض آخر على ما اشرنا اتفاقا لثلث اللبس ماهية المعلول قبل وجوده
في الخارج موجودة في الذهن في نفس الامر متصفة بالامكان وساير لوازمها

من حيث هي هي قلت لا يلزم سبق الوجود الخارجي بالوجود الذهني
في كل موجود اذ لا اختصاص للحكم المذكور على تقدير تماميته بموجود دون
موجود فيشكل الامر باول الموجودات الممكنة اذ لا ذهن قبله نعم ان العقل
بعد التحليل والتفصيل يجد كل موجود ممكن كذلك فالماهية من حيث
هي وجودها في الذهن على وجودها الخارجي من الاحكام الثابتة في مظهر
التفصيل والى هذا التحقيق اشار المحقق الطوسي في تلخيص الملخص
بقوله وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا اعتبره عاقل مسندا
الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب انتهى كلامه
وبه يندفع جميع الشكوك والاوهام المعدودة في هذا المقام ومن غفل عنه
تمسك في بيان لزوم التركيب في العلة التامة تارة بالوجوب المطلق
للفاعل واخرى بالعلة القابلة للمعلول وهي نفس ماهيته ولعل مراد من
قال الامكان ماخوذ في جانب المعلول اي يقال انه من جملة العلل في مظهر مراتب
التفصيل الثابت بعد تاثير العلة فيه فلا مجال لان يكون من جملة علله في
يكون مرجعه الى ما ذكرنا الا ان الفاضل الشريف حرر على وجه الصحيح وجهه
بما فيه فلا خلل صح وظهر من قال انهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده
فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة
خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هو موضوع عنها عند هذا
النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان في مرتبة التفصيل من جملة
ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فما ذكره قولهم انه علة الاحتياج ومنشاؤه
فان موجبه ان لا يتحقق الاحتياج في الوجود قبله وموجب كونه من جملة
ما يحتاج اليه المعلول في الوجود ان يتحقق الاحتياج فيه قبله ولا يخفى ما بينهما
من التدافع قلت انهم لم يقولوا ان الامكان علة الاحتياج مطلقا بل قالوا
انه علة الاحتياج الى الغير والاحتياج الى الامكان الذاتي ليس احتياجا الى الغير

الى الغير لانه مستند الى الذات والذات كافية في تحقيقه فالاحتياج اليه
لا يفضي الى الاحتياج الى الغير واما نفس الامكان وان كان مغايرا للذات
الا انه لما كان مستندا اليها لم يكن الاحتياج لانهم ارادوا بالغير الغير المستند
الى الذات فافهم واذ فرغنا عن تقرير المقدمة فلنشرع في اصل المطلوب
فنقول ان العلة التامة اذا كانت فاعلية وحدها كما في الصورة الاتي
ذكرها او مع الغاية كما اذا كان الفاعل اوجد المعلول لغرض سواء كان مختارا
او موجبا على ما نبهت عليه فيما سبق فقول صاحب المواقف ههنا كما في البسيط
الصادر عن المختار ليس بذاك تتقدم على المعلول بلا شبهة واما اذا كانت
مركبة مشتملة على المادية والصورية كما اذا كان المعلول مركبا ففي تقدمها
على المعلول اشكال قال صاحب المواقف والشارح الفاضل العلة الناقصة
متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم
الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان وكان حقه ان يقال
الا في الجزء الاخير من العلة التامة فان الحكم المذكور لا يختص بالعلة الصورية
بل يعم كل ما يتم به العلة فانه لو تقدم ذلك لزم تقدم العلة التامة على المعلول
بالزمان وهو ذلك تخلف له عنها وقد بين استحالته في موضعه ولم يتنبه بعد
ان الجزء المتمم للعلة التامة هو العلة الصورية لا غير وسيأتي تتمة هذا الكلام
ان شاء الله تعالى ثم قال اما العلة التامة على تقدير تركبها مع اربع او ثلث
فمجموع امور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها
عليه مما لا يشك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء
المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها
اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام امرين اخرين هما
الفاعل والغاية اليها وفيه ان موجب ما ذكر ان لا يكون الكل من حيث هو كل
محتاجا اليه للمعلول ضرورة ان المحتاج يتوقف على المحتاج اليه التقدم يلزم التوقف

فلو كان الكل من حيث هو كل محتاجا اليه لكان من سنخ العلية لكان معنى
واذا لم يكن محتاجا اليه لا يكون قسما من العلة المفسرة بما يحتاج اليه ومن هاهنا
انكشف وجه ترك صاحب المواقف تقسيم العلة الى التامة والناقصة
والشارح لعدم تنبهه لهذا غير كلامه التقسيم المذكور وقد نبهت فيما سبق على ان
فيه خللا من جهة اخرى فتذكر ثم ان صاحب المواقف لم يقتصر على ترك تقسيم العلة
الى التامة والناقصة بل زاد عليه الاشارة الى ان اطلاق العلة التامة على مجموع
العلل الناقصة بطريق التسمية ابتداء على انه اصطلاح لا بطريق ضم قيد
لمعنى العلة حيث يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة وبما اشار اليه اندفع
ما يقال ان تفسير العلة بالمحتاج تقييدها بالتامة يقتضي ان يكون العلة التامة
مطلقا من حيث انها علة تامة محتاجا اليها للمعلول ويشكل هذا فيما اذا كان
المعلول مركبا لما عرفت انها لا يكون متقدمة على المعلول لو كانت محتاجا
اليها من حيث انها علة تامة لكانت من سنخ العلية متقدمة عليه ووجه
الاندفاع لا يخفى على الفطن هذا ما عند ذلك الفاضل واما عندي في تحقيق هذا الكلام
فبيانه باذن الملك العلام ثم قال الشارح الفاضل والحاصل ان مجموع
المادة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية
تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي هاهنا نفعا
بخلافه في باب التعريف واذا انضم الى ذلك المجموع امر او امر واحد فكيف
يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع
الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال انتهى كلامه ولا يذهب عليك
انه تفصيل لما ذكر قبل هذا وتوضيح له بزيادة بيان بقوله لان التغاير
بالاجمال والتفصيل لا يجدي نفعا فلا يناسبه التقييد بعبارة الحاصل كما لا يخفى
ثم انه يرد على ما ذكره انا نعلم قطعا ان الصورة ما لم تحل في المادة لا يوجد المركب
فشرط الحلول المتاخر عن وجود المادة والصورة متقدمة على وجود المركب

المركب وانما قلنا ان شرط الحلول متاخر عن وجود المادة والصورة لان النسبة بينهما
وهي النسبة ان يتاخر عن المنتسبين والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك
الشيء فثبت ان وجود المركب متاخر عن وجود المادة والصورة وهذا معنى
تقدمهما عليه فان قلت اليس مجموع المادة والصورة عين المركب فكيف يتقدم
عليه قلت نعم هما عين المركب لكن بعد حلول احدهما في الاخر فلا ينافي تقدمهما بدون
الشرط فان قلت فلا يلزم ح ان يحصل جميع اجزاء المركب بعد ما هو موقوف على حصول
شرط قلت نعم ولا نعرف رده فان البرهان المار ذكره فيه ادى اليه والتتبع
في امثال هذا هو البرهان فان قلت فهل يلزم ح ان يكون للمركب وجود ولمجموع
وجودات الاجزاء قلت نعم الامر كذلك وحاصل ان وجود المركب الشخصي غير
مجموع وجودات الاجزاء وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم كيف فيلزم ح ان يكون الوجود
الشخصي مركبا وهو خلاف ما تقرر في موضعه ومن ادعى ان عدم كل جزء من الاجزاء
عين عدم المركب فقد زاد في الطنبور نغمة وبما قررناه سابقا ان الصورة ليست
جزء الاجزاء للعلة التامة للمركب وهذا ما وعدناه فيما سبق فان قلت فلا يشكل ح
ما قيل في الصورة انها ما به يكون المعلول بالفعل قلت لا لان كلمة ما ثمة عبارة عن
المادة لا خاصة مطلقة حتى ينافي بحثها في الشرط فافهم ومن المتصلفين من قال
ان تقدم العلة التامة في حد ذاتها من المطالب المهمة وهذا المقصد وان كان
قريب المرمى فهو بعيد المرمى متشابه الانحاء متغير الارجاء ما زال القاصدون من تحصيله
باقدام افهامهم يلحقون نهاية شبهة على خطايا اوهامهم فلا جرم لم يأتوا بما يشفي عليلا
او يروي غليلا وانا اقص ما عندي فيه فخذ بمجامع ما عندي كما اقول لا بد من النظر
فيما اعتقد واعلم في شان تقدم العلة وهو انه لو تقدم لزم تقدم المركب على نفسه
بمرتبتين ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منها وتقدم
العلة التامة على المركب وقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل
جزء من الاجزاء متقدم بالذات والمستند ما يصدق الا يكون على المتاخر ايضا

لو فرضنا مجموعا كل واحد من الاجزاء واجب لذاته كان المجموع ممكنا والاجزاء
باسرها غير ممكنة فهي غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه ثمة اذ لا يلزم من تقدم
كل فرد تقدم الكل المجموعي فان حكم الفرد اي يخالف حكم الجماعة فلا يلزم ان يكون مجموع
الاجزاء للشيء غير الشيء وكذا القول في المركب المفروض فالاجزاء بالاسر ليس
واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون الاجزاء بالاسر مغايرا للمجموع ونقول
مفصل في حكم الاجزاء بالاسر متقدم على المجموع فلا نم ان تقدم الكل يقول هو عين
المعلول هو محل النزاع الاخير وان اردتم به مفهوم القضية الكلية اي الحكم على كل فرد
بالتقدم فيه ولكن اللازم منه مغايرة المجموع لكل فرد فرد وليس النزاع فيه
الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكره على ان يكون المجيب مدعيا كما هو الظاهر
واما اذا كان مانعا فالمذكور في صورة التعليل سند للمنع كما هو الظاهر من كلامه
فلا صحة لما ذكره لان مقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون المناظرة بل الصواب
ح اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال ان جميع اجزاء المركب اذا لم يكن عينه يلزم ان يكون
غيره لكن لا احتمال للمغايرة بينهما لانها تستدعي ان يكون في احدهما ما ليس في الاخر
وح يلزم ان يكون جميع الاجزاء منه ويرد عليه انه ان اريد ان المغايرة بينهما تستدعي
ان يكون في احدهما بطريق الجزئية ما ليس في الاخر بطريق الشرطية فهذا
الطريق وان اريد المغايرة بينهما تستدعي ان يكون في احدهما ما ليس في الاخر
اعم من ان يكون بطريق الجزئية او بطريق الشرطية فمسلم لكن ح لا يلزم ان لا يكون
ب جميع الاجزاء لان الشرطية ليست من الاجزاء ثم قال القائل المذكور والحق في الجواب
ان يقال ان جميع الاجزاء المادية والصورية لها اعتباران اعتبارهما منفردين
بلا اعتبار ارتباط بينهما وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم
على المعلول مترتبين واعتبارهما على النحو المعين الارتباطي الذي هي عليه
ط في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان قلت لا تخلو اما ان يعتبر هذا الارتباط
في المعلول المركب اولا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا وعلى
الثاني

وعلى الثاني يكون عينه باي اعتبار اخذ قلت لعل الاعتبار المذكور شرط لعينية
جميع الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف وكونه عين المعلول مطلقا
منه اغاية ما وقف فيه ذلك القائل وزعم انه ليس وراءه عبادان وليس الامر
كذلك فان وراءه ما انقطع فيه خاطره تدقيقات اخر وقد فرغنا بحمد الله وفرغنا
عن انواعها في طالب البيان بلا قصور وفتور فارجع اليه يسل تجد من غير قصور ثم قال
القائل المذكور فان قلت هذا انما يتمشى في المركب الذي له جزء صوري واما فيما ليس
كذلك كما في بحثنا هذا يعني برهان اثبات فلا اذ ليس المجموع تلك الاحاد من غير صورة
فلا يكون بينهما ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا ويسقط اخرى ليكون جزء من العلة
التامة ومقدم عليها قلت نعم جميع الاجزاء انما يكون جزء من العلة التامة ومتقدما
عليها حيث للمركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان جميع الاجزاء
ليس علة لنفسها والعلم به ضروري فاذا اعتبرنا ذلك الجميع الذي هو المعلول فلا يكون
ذلك جزء من العلة التامة الى هنا كلامه وفيه نظر نقف عليه انشاء الله تعالى وللقائل
ان يقول اذا لم يكن بعض المركب مشتملا على الجزء الصوري يلزم ان لا يكون مشتملا على الجزء
المادي ايضا لان تحقق المادة يستلزم تحقق الصورة ضرورة انها ما به الشيء بالقوة فقد
تحققها لا بد من تحقق ما به الشيء بالفعل واذا فقد الثاني فقد الاول ايضا على ما يقدر تحقق
مركب لا يشتمل على واحد منهما كالكل ينقسم العلة الداخلة الى المادة والصورة على وجه الانحصار
فيها اخرج يرد عليه ان الخطة البسيطة واحد منها وهو اجزاء ذلك المركب والتحقيق ان المركب
الاعتباري الذي ليس له جزء صوري ليس بمعلول واحد بل معلولات متعددة ايجدت
واحدا وكل واحد من تلك المعلولات بسيط الاجزاء له فلا يرد النقض به على تقسيم العلة الداخلة
لا باعتبار الكل لانه ليس بمعلول واحد حتى يتحقق له علة داخلة ولا باعتبار كل واحد واعلم
ان التقدم فرع العلية ولما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل المتقدمة
كانت مجموع عليات العلل متقدمة عليها وتقدمها بالجميع لتقدماتها ولا فائدة في كون الشيء
متقدما على نفسه بتقدمات متعددة كما لا فائدة في كون الشيء علة لنفسه بعلية واحدة ومتقدما

علة تتعدد واحد فافهم هذا فانه سر هذا البحث وبه تنحل الاشكال المذكور في تقدم العلة التامة
ويتضح فساد ما قيل وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فمجموع اجزائه التي هي علته تكون جزءا
من العلة التامة ولهذا لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها
غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونه علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه
انتهى كلامه فان منشأه عدم العلم بان علية الكل هي عليات الاجزاء وليس له علية اخرى غير
تلك العليات حتى يلزم احتياج الجزء الى الكل وتفصيل ذلك على ما افاده بعضهم واجاد ان كل
مفهوم كما يصدق على الواحد من الافراد كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان
مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد
وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وعلى جميعه انه اناس واحاد
اعني انسان كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء واذا تمهد هذا فنقول
معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد
وعلل اي علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد
من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون المجموع
من المادة والصورة اثنين من افراد علة لا فردا واحدا منها واللازم منه كون الشيء
عين الكثير من الاحاد ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات وانما المحال كونه
عين ما هو فرد واحد من علته والكثير الذي لا يكون جميع اجزاءه واما ما يقال من انه
لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة ليتحقق جميع الاقسام فغير مسلم على الاطلاق خصوصا
في مثل تقسيم المهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين منهما داخل في القسم الاخير
واما ما قيل اذ كون الشيء عين الكثير من احاد علة ممتنع لوجوب تقدم العلة
على المعلول ولا فرق في ذلك بين كونه واحدا من تلك الاحاد وكثيرا منها لان مناط
التقدم هو العلية لا الوحدة ولا الكثرة فسواء كانت العلة متصفة بالوحدة
او بالكثرة يجب تقدمها على المعلول فنقول واللازم منه مسلم وقوله لا محذور فيه ممنوع لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه ومنشؤه الغفول عما نبهت عليه فيما سبق من ان التقدم من فروع

العلية فكما ان الكثير علة بعليات متعددة كذلك متقدم بتقدمات متعددة
ولا فساد في كون الشيء متقدما على نفسه بتقدمات متعددة بل هو واقع في كل مركب
ومن حسن الظن بشأنه وقال في حل الاشكال المذكور ان مجموع المادة والصورة
جزء من المجموع المركب من العلل الاربع لكن ذلك المجموع ليس علة للمعلول وتفصيله
انا سلمنا ان كل واحد من المادة والصورة جزء من المجموع المركب من العلل
الاربع وان جزئيته يستلزم جزئية مجموعهما لاشتمال المركب المذكور على اجزائه
آخر لكن لا نسلم علية المجموع المركب من العلل الاربع للمعلول وتقدمها عليه وان يقال
ان مجموع المركب من العلل الاربع علة تامة معناه ان كل واحد من اجزائها اعني الفاعل
والغاية والمادة والصورة علة ولا يلزم علية الشيء لنفسه ولا تقدمه على نفسه
واما تسليم علية المجموع المركب ومنع تقدمه على المعلول التزام بوجود الملزوم
بدون اللازم لان التقدم لازم الاحتياج والاحتياج مرجع العلية وهذا مما لا
يرتضيه العاقل والفاضل التفتازاني صرح بامتناع كون مجموع الاربعة محتاجا اليه
للمعلول كما صرح بامتناع تقدمه والقول بامتناع عليته لان معنى العلة ليس الا المحتاج اليه
الشيء انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان هو صح ما ذكره الى ما اختاره صاحب المواقف
من منع علية المجموع المركب من العلل الاربع ومنع تقدمها على المعلول وهنا وجه آخر
مذكور فيما نقل عن الفاضل الشريف في حواشي التجريد تعريف العنصر قبل علية الى العلة
التامة المتقدمة في مجموع الاجزاء الاربعة لا المادة والصورة متقيدا مع الاخرين
اعني الفاعل والغاية والمجموع من حيث هو مجموع غير الجزئين فلا يلزم ما ذكر فان قيل اولا
المجموع متقدما على المعلول ومن جملة اجزاء المجموع المادة والصورة وهي عين المعلول
فيلزم ما ذكر من تقدم الكل على جزئه قلت الذي هو المعلول مجموع الجزئين من حيث هو والعلة
موجودة من العلة التامة هو كل واحد لا مجموع الجزئين اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون المعلول
عين العلة انتهى كلامه وحاصله منع جزئية مجموع المادة والصورة من العلة التامة بعدم تسليم
ان كلا منهما جزء منها وقد نبهت على فساد هذا فيما سبق ومن الناظرين في هذا المقام

من قال ان المنع المذكور مكابرة والمنقول المذكور افتراء على الفاضل الشريف من غير تحقيق
المنقول ثم قال في تقرير الوجه المذكور اعلم ان المادة والصورة كل واحدة منهما اذا نظر
اليها فرادى فرادى يكون جزءا من العلة التامة واما اذا نظر الى المجموع من حيث هو مجموع فليس
بجزء لان مجموع المادة والصورة انما يحصل بعد حصول الجمع بينهما وحصول الجمع بينهما متقدم بالذات
على الحاصل للجمع وهو المجموع ضرورة والجمع بينهما انما يحصل بعد وجود كل واحد منهما فرادى
فرادى وهو ظاهر فوجود كل واحدة منهما فرادى فرادى متقدم بالذات على حصول الجمع بينهما
والعلة التامة يحصل تمامها في مرتبة حصول الصورة لانه الجزء من العلة التامة ومتمم
لها كما علمت في مرتبة متقدمة على الجمع بينهما وفي هذه المرتبة لم يحصل مجموع المادة والصورة لانه
مؤخر عنه بمرتبتين فكيف يكون جزءا من العلة التامة لانها حصلت تمامها قبله بمرتبتين فثبت
ان كل واحد من المادة والصورة جزء من العلة التامة وليس مجموعهما جزءا منها وبهذا التحقيق
ظهر صحة بعض الاقوال وفساد بعضها وسر المقال وانكشف حقيقة الحال الى هذا كلامه وفيه بحث
اما الاول فلان ما ذكره بمعزل عن مقام التحقيق لان مبناه على تمام العلة قبل حصول شرط الجمع المعتبر
في كون مجموع المادة والصورة عين المعلول لا صحة كذلك المنع على ما نبه عليه في اخر هذه
الرسالة واما ثانيا فلان ما ادعاه من انه اتضح سريرة المقال وانكشف حقيقة الحال فغير مسلم
فانه لم يتم هذا البحث ودونه ما ذكره على ما وقفت عليه فيما سبق واما ثالثا فلان مبنى كلامه على مقدمة
قد عرفت ما فيها من البطلان وهي ان الجزء الاخير من العلة التامة هي الصورة ولا توقف لما ذكره
عليها فانه على تقدير عدم كون الصورة جزءا اخيرا لا يكون الامر الا كما لا يخفى واما رابعا فلان حاصل
ما ذكره ان يتقدم الاجزاء بالاسر على الكل سواء كان هناك جزء صوري او لا لتوقف حصول
الكل على شرط الجمع بينهما المتأخر عن حصول الاجزاء بالاسر ومن هذا ظهر وجه النظر الموعود بيانه
فان قلت اليس يرجع هذا الذي ذكره الى ما تقدم من الجواب المنقول عن بعض المتفلسفين
قلت بل بينهما فرق دقيق لان حاصله منع كون مجموع المادة والصورة عين المعلول بناء
على ان في تحقق المعلول لا بد من شرط اخر وراء ذلك وهو النحو المعين في الارتباط بينهما
ولا حاجة فيه الى منع كونه جزءا من العلة التامة وحاصل هذا الوجه منع كون المجموع المذكور

المذكور جزءا من العلة التامة بناء على ان فيه امرا ليس بمعتبر في العلة التامة وهو الجمع
بينهما ولا حاجة فيه الى منع كونه عين المعلول فاتضح الفرق بينهما لا بالاجمال بعد ما ثبت
جزئية كل من المادة والصورة من العلة التامة ودخولها فيها لا احتمال لان يكون مجموعهما
جزءا ايضا منها وداخلا فيها والا يلزم دخول كل منهما فيها مرتين وذلك فاسد لانا نقول
ان اريد انه يلزم ح دخول كل منهما في العلة التامة ابتداء مرتين فلا نسلم لزومه فانه
يجوز ان يكون الجزء ابتداء مجموعهما ويكون كل جزء منهما جزءا منها بواسطة كونه
جزءا من المجموع المذكور وان اريد انه يلزم ح دخول كل منهما مرتين اعم من ان يكون
الدخول في كل مرة ابتداء او بواسطة فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان اللازم
فان الباطل دخول شيء في شيء مرتين بشرط ان يكون الدخول في كل منهما ابتداء
واعلم ان الاشكال في هذا المقام يمكن ايراده على وجهين احدهما ما هو المشهور
وهو ان العلة الغائية قسم لمطلق العلة اللازمة تقدمها على المعلول ولكن في تحققها
عليه اذا كان اداة فح يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان مجموع المادة والصورة
عين المعلول وهو جزء من العلة التامة للمركب فتقدم الكل على شيء يستلزم تقدم
كل جزء منه على ذلك الشيء فيلزم تقدم المعلول على نفسه بمرتبتين والتمحل في حل هذا
اوجه فقد نبهناك فذهب الى الكل منها ذاهب والناس فيما يعتقدون مذاهب احدها
منع كون العلة التامة علة بالمعنى المشهور وهو مختار صاحب المواقف وقد مر بيانه بما له
وعليه وثانيها منع كون مجموع المادة والصورة عين المعلول وهو مختار الفاضل
الدواني وقد مر بيانه بجزئه وكله وثالثها منع كون المجموع المذكور جزءا من العلة
التامة وهو مختار بعض الناظرين في هذا المقام على ما مر بيانه وثاني الوجهين ان اراد
وهو ان العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة فكل ما هو جزء منها علة ناقصة
للمعلول اذا كان مركبا يكون مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول
جزءا من العلة التامة ضرورة ان كلا منهما جزء منها وذلك يستلزم جزئية المجموع لما مر
والتقديم وقد مر ان كل ما هو جزء منها علة ناقصة فيلزم ان يكون ما هو عين المعلول

علة ناقصة له فيلزم تقدم الشيء على نفسه بهذا في تمشية هذا الوجه لا حاجة الى دعوى
تقدم العلة التامة على المعلول لان مبناه على تقدم العلة الناقصة وهو مما لا شبهة
فيه فالوجه المذكور اولا في حل الاشكال الوارد على الوجه الاول لا تحدي بهنا نفعا حل
واما الوجهان الاخيران فيتحمل بها الاشكال على هذا الوجه ايضا ويمكن حله بطريق آخر
تختص به وهو انا لا نسلم ان كل ما هو جزء من العلة التامة علة ناقصة فان يوجب كونه علة ناقصة
عن جميع العلل الناقصة ان يكون كل ما هو علة ناقصة جزءا لها واما عكس هذا فغير لازم
فان قلت فهلا يلزم ح ان يكون العلة التامة مشتملة على ما لا يحتاج اليه المعلول فلا يكون محتاجا
اليها ضرورة ان المركب مما لا يحتاج اليه قلت نعم ولا باس به فان غاية ما يلزم ح
ان لا يكون العلة التامة من قسم العلة المفسرة بما يحتاج اليه الشيء وقد عرفت انه غير منكر
عندهم فان قلت فهلا يرجع ح هذا الوجه الى الوجه الاول من الوجوه المذكورة في
حل الاشكال المشهورة وقد قلت انه لا تحدي في حل هذا الاشكال قلت
لا لان الوجه المذكور لا يبنى على منع ان كل ما هو جزء من العلة التامة علة ناقصة
وهذا مبتنى عليه فافترقا نعم يلزم تتميم هذا الوجه بما ذكر في الوجه المذكور ونحوه الاشياء
قلت ان الوجه المذكور لا تحدي بهنا كما لا يخفى ومن الناظرين في هذا المقام من تحقق
في الكلام حيث قال بعد تقرير الاشكال على الوجه الثاني وتقرير حله على ثالث
الطرق المذكورة في حل الاشكال على الوجه الاول بقوله لا يقال ان كل جزء من اجزاء العلة
التامة علة ناقصة او عرفوا العلة الناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشيء فاذا ثبت ان كل
جزء من اجزاء العلة التامة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو علة
المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة وكل جزء من العلة
ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكره الفاضل الشريف
لانا نقول لا نم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة لان العلة التامة
مجموع ما يتوقف عليها الشيء ولا شك ان مجموع المادة والصورة ليست من تلك
الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشيء بل الجزء كل واحد من المادة

من المادة ولا يتوهم ان ما ذكره من ان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء
لا يقتضي الاجزائية ما يتوقف عليه الشيء ولا يقتضي انحصار اجزاء العلة
التامة فيه والمدعى ان مجموع المادة والصورة من العلة التامة لما ان كل واحد
منها جزء منها بواسطة كونه جزء من ذلك المجموع وهذا لا يمكن انكاره اذ من البين
المكشوف ان مجموع المادة والصورة مما يتوقف عليه تحقق العلة التامة وليس ذلك
الا بكونه جزءا من العلة التامة ولذلك حكم بان تقدم العلة التامة على الشيء يستلزم تقدمه
على نفسه لانا نقول الحكم بان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة اما لان العلة
التامة يتوقف عليه وليس ذلك الا الجزئية او لان جزئية كل واحد من الاحاد
من جملة يستلزم جزئية المجموع والاحاد المجتمعة التي يتضمنه الجملة وتدعى انه ضروري
ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلان التوقف على الشيء لا يستلزم الجزئية وقوله
وليس ذلك الجزئية في حيز المنع فان الثلثة يتوقف على الاثنين لتحقق لازمه الذي
هو التقدم الذاتي والترتب العقلي للثلثة على الاثنين حيث يقال تحقق الاثنان
فتحقق الثلثة وليس الاثنان جزءا منها اذ الاعداد مركبة من الوحدات دون غيرها
وما حكم به الفاضل الشريف من ان مجموع المادة والصورة عين الماهية الذات
فلا يتصور تقدمها عليها الا لاستحالة تقدم الشيء على نفسه ويكفيه تصور تقدمها مع انضمام
امرين اخرين اليها ليس مبناه على كون المجموع من المادة والصورة جزء من العلة التامة
بل على ان تقدم مجموع الامور المتقدمة بعضها على بعض على الامرين المنضمين منها يستلزم
تقدم مجموع هذين الامرين على نفسه فان مجموع الاربعة اذا تقدم على اثنين يلزم ان يتقدم
مجموع الاثنين على نفسه لتقدمه على الاربعة وان لم يكن الاثنان جزء من الاربعة اما الثاني
فظاهر البطلان واما الثالث ففي حيز المنع فان البديهة لا تفرق بين الاثنين والثلثة
في ان الاحاد التي يشتملان عليها اجزاء العدد فلا حكم بان احاد الاثنين اجزاء ابتداء
واحاد الثلثة جزء الجزء يكون كل اثنين جزءا منها وايضا يحكم العقل بداهة بان الحاصل من
اجزاء الثلثة في وقت انضمام الواحد الى الاثنين ليس الا الجزء الواحد والى الجزء

الاخيرين حصلا قبل الانضمام فلو كانت الثلثة المعدودة مركبة فى ثلثة اثنين
لم يكن الامر كذلك ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة
لكن لا نم انه علينا تقدم بل العلة التامة هو البعض الذى يغاير الشئ ولا يلزم ان يكون
كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة
لكن ليس مغايرا للمعلول بل هو نفس المعلول والجزء المغاير كل واحد من المادة والصورة
الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان الترديد الذى ذكره فى تعليل الحكم بان مجموع المادة
والصورة من العلة التامة غير حاصر للمحتملات كيف ولم يذكر فيه ما هو اظهرها وهو ان يكون
الحكم المذكور لان جزئية كل منهما من جملة مشتملة على اجزاء يستلزم جزئية مجموعهما والترقى
على هذا والذى ذكره ثانيا لا بد من ابطاله ايضا حتى يتم جوابه واما ثانيا
فلان توقف العلة التامة على مجموع المادة والصورة يستلزم جزئيته منهما اذ لا احتمال
لان يكون توقفها عليه توقف المشروط على الشرط والا يلزم ان يتوقف العلة التامة
على كل من المادة والصورة على نحوين من التوقف احدهما توقف الكل على جزئه
والاخر توقف المشروط على جزء شرطه وجزء الشرط شرط فيلزم ان يتوقف شئ واحد
فى تحققه مرة على آخر مرتين اى كل مرة اصالة لا فى ضمن الاخرى وهذا مما لا شك
فى بطلانه وانما قيدنا التوقف بان يكون فى كل مرة اصالة اذ لا فساد فيما اذا كان
التوقف فى احدهما اصالة وفى الاخرى فى ضمن الاول كما هو اللازم على تقدير جزئية
المجموع المذكور من العلة التامة واما ثالثا فلان توقف الثلثة على مجموع الاثنين غير
مسلم والتعليل الذى ذكره بقوله لتحقق لازمه هو التقدم الذاتى ومنشاؤه الاشتباه
بين الاثنين كما من جنس الاحاد ومرتبة من مراتب الاعداد التى يتحقق عند تحققها ما حال المراد
من الاثنين فما اذا تحقق الاثنان يتحقق الثلثة هو الاول دون الثانى بقى ههنا شئ
هو محل تعجب وموضع استغراب وهو ان القوم انكروا تقدم العلة التامة المنضمة بجميع ما يحتاج
اليه الشئ على المعلول المركب واعترفوا بان الوجوب السابق على الوجود الذى لا بد منه
فى كل موجود ممكن بسيطا كان او مركبا اثر للعلة التامة بالمعنى المذكور بناء على وجود الخ

وجود المعلول ممتنع عند عدم حصول بعض ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده اى بعض
كان اذ حينئذ يجب عدمه لتحقق علته التامة فان عدم كل جزء من اجزاء علة الوجود علة تامة
للعدم فوجوده لا يجب الا بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه فيثبت ان الوجوب السابق اثر
للعلة التامة بالمعنى المذكور وهو اعتراف منهم ايجاد بجامع ذلك الانكار لان موجب
الاعتراف المذكور تقدم العلة التامة بالمعنى المذكور على وجود المعلول بسيطا كان او مركبا
ضرورة انها متقدمة على ذلك الشئ ومن ههنا تبين ان ما قيل مجموع المادة والصورة
بشرط الارتباط بينهما غير المعلول بهذا الشرط جزء من العلة التامة للحوادث جميعا
فى حل الاشكال الموردة المشهورة ودفع المحذور المذكور فيه لان ذلك الشرط ايضا
من جملة ما يحتاج اليه وجود المعلول فلا بد حصوله قبل وجود المعلول فيلزم المحذور
المذكور قطعا تمت الرسالة الشريفة التى صنفها
المولى الفاضل الشهير بابن كمال
باشا فى سنه

الامام الاعظم ابو حنيفة

هو ابو حنيفة نعمان بن ثابت بن طاوس بن هرمز ابن نوشيروان الكوفي الامام الاعظم والمجتهد الاقدم رأى انسا وحج خمسين حجة ذهب الى علي بن ابي طالب وهو صغير فدعى له بالبركة فيه وفي ذريته وكان عالما عاملا زاهدا تقيا اماما في علوم الشريعة فمن ذكره في التورية صفة ابي حنيفة عن ابن عباس قال يكون بعد النبي عم نور يكنى بابي حنيفة ومناقبه كثيرة ولد سنة ثمانين ومات في رجب في بغداد سنة خمسين ومائة في حبس منصور لعدم قبوله القضاء قيل روى بانه اكثر من يوم مات قبره ابو سعد على قبره عمارة عالية ومدرسة مخصوصة للحنفية الى سلطان جلال الدين ملكشاه السلجوقي مات سنة خمس وثمانين واربعمائة من تصنيف الامام مسند ابي حنيفة في الحديث والفقه الاكبر في الكلام وكتاب العالم والمتعلم فيه قال ان المؤمن لا يكون يتعمد وا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد وكتب الرسالة الى بعض اصحابه فيه قال لا يكفر احد بالذنب ولا يخرج به من الايمان ويترجم له وفي مناقبه مؤلفات كثيرة منها الاصل منها شقائق النعمان في مناقب النعمان للزمخشري وكتاب الحقائق للامام ظهير الدين المرغيناني ومنها مناقب الامام الحافظ محمد بن محمد الكردري وكتاب كشف الاثار للامام الشيخ مونى بضم الشين وفتح الباء الموحدة من روض الاخيار

الامام الشافعي المطلبي

ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي الامام المطلبي ولد في غزة سنة خمسين ومائة ومات في مصر في غرة رجب سنة اربع ومائتين وخمسون سنة الشافعي احد اجداد اجداده قدم بغداد سنة خمسين وتسعين ومائة واقام بها سنتين خرج الى مكة ثم قدم بغداد فاقام شهرا ثم خرج الى مصر سمع مالك بن انس قال احمد بن حنبل ما بت منذ ثلثين سنة الا وانا ادعو للشافعي واستغفر له واتفق العلماء على امانته وديانته وحسن سيرته وجودته وعلو قدره رحمه الله تعالى عنه روض الاخيار

الامام مالك بن انس

ابو عبد الله مالك بن انس بن عامر الاصبحي المدني امام دار الهجرة مناقبه اكثر من ان تعد وفضائله اظهر من ان تحد واحد الائمة الستة اصحاب المذاهب المحمودة المتبوعة في الامصار قال البخاري اصح الاسانيد مالك بن نافع عن ابن عمر ولد مالك في خلافة سليمان بن عبد الملك وبقي في بطن امه ثلث سنين ومات سنة تسع وسبعين ومائة في خلافة الرشيد ودفن بالبقيع روى عن الزهري وروى عنه الشافعي رحمه الله روض

الامام احمد بن حنبل

ابو عبد الله بن احمد بن حنبل بن هلال الشيباني المروزي امام السنة كان اماما في الفقه والحديث والزهد وبه عرف السقيم من الصحيح ولد ببغداد سنة اربع وستين ومائة ونشأ بها وسمع من شيوخها ثم ارتحل الى البصرة والكوفة ومكة والمدينة واليمن والشام وكتب عن علماء العصر وروى عن الامام الشافعي وروى عنه البخاري ومسلم فضائله كثيرة ومناقبه جمة مات ببغداد سنة احدى واربعين ومائتين وله سبع وسبعون سنة المروزي منسوب الى مرو في خراسان على غير قياس قيل من حضر جنازة احمد بن حنبل من الرجال ثمانمائة الف ومن النساء ستون الفا قيل اسلم يوم موته عشرون الفا من النصارى واليهود والمجوس روض الاخيار

القاضي البيضاوي

عبد الله بن محمد البيضاوي الامام العالم العلامة المحقق المدقق المعروف بناصر الدين الشيرازي صاحب التصانيف البديعة المشهورة منها انوار التنزيل واسرار التاويل في تفسير القرآن وشرح المصابيح وغاية القصوى في دراية الفتوى وشرح مختصر ابن الحاجب والمرصاد والمنهاج وشرحه وشرح المحصول للامام الرازي في الاصول والكفاية في الفروع والكافية في المنطق والطوالع في الكلام تولى قضاء شيراز كان وحيد زمانه اخذ عن ابيه عمر مات في تبريز في سنة ٦٨٥ ودفن بالبيضاء بلدة بفارس كان شافعيا في الفروع اشعريا في الاصول وله نظام التواريخ في الملوك والخلفاء تاج

الاصمعي اللغوي

عبد الملك بن قريب الاصمعي اللغوي المشهور في الآفاق كان امام حديث وتفسير
وعلوم كثيرة مات سنة خمس عشرة ومائتين في عهد المأمون قريب كز بير
الاصمعي منسوب الى جده اصمع في نوابغ الكلم للزمخشري قربت ابن قريب
باصمعه لا باصبعه والام بشر الى الرشيد باصبعه والاصمعان القلب الذكي
والرأي الحازم من روضة الاخيار

عمر النسفي

ابو حفص عمر بن محمد النسفي الامام الزاهد مفتي الجن والانس صاحب التفسير والتيسير المعروف
بنجم الدين ولد بنسف سنة احدى وستين واربعمائة كان فقيها حنفيا فاضلا عارفا
بالمذهب والادب صنف التصانيف نحو مائة في الفقه والحديث ونظم الجامع الصغير
هي المنظومة المشهورة وله العقايد والفتاوى وله شعر حسن وله طلبة الطلبة
في اللغة كان شيخ صاحب الهداية قال سمعت نجم الدين عمر يقول انا اروي الحديث
عن خمسمائة وخمسين شيخا وقرأت عليه بعض تصانيفه وسمعت منه كتاب المسندات
للحصاص مات ليلة الخميس ثاني عشر جمادى الاولى سنة سبع وثلثين وخمسمائة بسمرقند
روضة الاخبار

قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة فيقال كلمة من في الموضعين ابتدائية لا للانفراد
باعتبار الاتصال والمعنى ان الكلم حال كونه ناشيا من الكلمة متصلا بها بمنزلة التمر
حال كونه ناشيا من الكلمة بمنزلة التمر الى التمرة اذ الكلم باول في النسبة من الكلم
بمنزلة التمر في النسبة من التمرة واصل هذا التركيب وقع في النسبة القرب والبعد
شايع استعماله بين ما شئت بلوغه لمولانا حسن جلبي

اليه يصعد الكلم الطيب اه الطيب صفة للكلم ولو كان الكلم جمعا لما وصف بالمذكر المفرد
وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد لجواز ان يكون تأويل الموصوف
بالمذكر كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا اذ لم يقل كثيرة
لتأويل رجالا بالجمع اي جمعا كثيرا مولانا حسن رحمه الله